

259
ANNO IX - OTTOBRE-DICEMBRE 1947 - N. 4

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - PIAZZA CONTI REBAUDENGO 22 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (109)

*Spedizione in abbonamento postale.
Gruppo 4°*

SOMMARIO

ARTICOLI. — VAN HAGENS B., S. S. : *Sur la distinction entre la quantité et la qualité*, pag. 437.

COMUNICAZIONI E NOTÈ. — PACE G., S. S. : *Le leggi mere penali*, pag. 466. — BOGLIOLO L., S. S. : *Dall'esistenza dell'essere particolare all'esistenza dell'Assoluto, unica via di ascesa razionale a Dio*, pag. 487. — VALENTINI E., S. S. : *Il centenario dell'Opera Timon David*, pag. 507. — MAREGA M., S. S. : *Dal Piccolo Veicolo al Grande Veicolo*, pag. 529. — *Il 3° Congresso delle Società Filosofiche di lingua francese*, pag. 546.

NOTE DI PEDAGOGIA. — CAVIGLIA A., S. S. : *L'orientamento professionale nella tradizione e nell'opera di Don Bosco*, pag. 553.

RECENSIONI. — SCIACCA M. F. : *La filosofia di oggi*; F. Amerio, pagina 577. — LANTRUA A. : *Gerdil*; A. Vesco, pag. 578. — FALLON V. : *Principi di economia sociale*; E. Fogliasso, pag. 580. — CARLES J. : *Unité et vie*; G. Dalla Nora, pag. 580. — CALDEROLI G. : *Riflessi sociali della tonsillectomia*; G. Dalla Nora, pag. 581. — GARRIGOU-LAGRANGE : *De sanctificatione sacerdotum secundum nostri temporis exigentias*; G. Pace, pag. 581. — PETAZZI G. : *Il Cuore Immacolato di Maria*; D. Bertetto, pag. 582. — RODRIGUEZ VICENTE A. : *Higiene de la edad escolar ó Paidocultura*; G. Lorenzini, pag. 582. — SPRANGER E. : *Formas de vida. Psicología y Etica de la personalidad*; G. Lorenzini, pag. 583. — *Bulletins de l'Institut Pédagogique Saint-Georges*; A. Van Niele, pag. 584. — DUIJKER H. C. : *Extralinguale Elementen in de Spraak*; A. Van Niele, pag. 585. — GENTILHOMME : *Intimité confiante avec Dieu*; pag. 586. — MARIE EUGÈNE : *Les oraisons des Débutans*; pag. 586. — SOMMAIRE : *Qu'est-ce que l'oraison. Les premières formes. L'oraison de recueillement. Lectures spirituelles. Distraction et sécheresses. Les oraisons de simplicité*; pag. 586. — *Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti*; T. Lupo, pag. 586. — *Délivrance de l'homme*; pag. 587. — *Institutiones Theologiae moralis*; G. Luzzi pag. 558.

ABBONAMENTO ANNUO 1948 A « SALESIANUM »

ITALIA, L. 900 — ESTERO, L. 2000

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 300 — ESTERO, L. 600

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:
Direzione *Salesianum* - Piazza Conti Rebaudengo 22 - Torino

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a: Soc. Editrice Internaz. - Corso
Reg. Margh., 176 - TORINO (109).

SUR LA DISTINCTION ENTRE LA QUANTITÉ ET LA QUALITÉ⁽¹⁾

Depuis que dans les sciences modernes on a abandonné la vieille physique de la qualité pour une physique de la quantité, caractérisée par l'application constante des méthodes mathématiques au matériel expérimental et aux entités hypothétiques qui composent les théories explicatives, l'attention des physiciens s'est concentrée sur la recherche systématique des procédés de mesure. Le nombre obtenu dans chaque mesure est strictement corrélatif au procédé qui a servi à l'obtenir et ce dernier fournit la définition la plus naturelle de l'entité mesurée (2). Dès lors il n'est plus assez expressif de dire qu'on mesure une « quantité », car même dans le domaine strictement quantitatif les méthodes de mesure sont fort nombreuses et fort différentes. Cette grande variété et souplesse a permis au physiciens de la quantité de pénétrer plus avant dans la connaissance du monde sensible, toujours sous l'enseigne de la quantité et tout en se refusant d'y admettre explicitement des qualités.

Dans la découverte et l'enrichissement progressif de ces différentes méthodes nous reconnaissons le mérite exceptionnel de la physique moderne, mais nous ne saurions y voir aucune confirmation des préjugés particuliers qui ont inspiré depuis l'origine le développement de la physique de la quantité. Nous croyons en effet — nous plaçant à un point de vue philosophique — que sous le nom de « quantité » les physiciens ont souvent atteint des qualités et que par conséquent ce qu'ils appellent une « mesure » quantitative n'est au fond qu'un nombre servant à « caractériser » un certain degré qualitatif (3).

(1) Cet article constitue le premier chapitre d'une étude sur la mesure des qualités, que nous espérons publier plus tard.

(2) Cfr. RENOIRTE, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, Louvain, 1945, p. 107 svv.

Dans cet article, après avoir exposé quelques idées générales sur la dyade quantité-qualité, nous considérerons successivement différentes manifestations quantitatives et qualitatives des corps. L'article se conclura sur un terrain nouveau : les manifestations « quantitatives » et « qualitatives » dans l'ordre existentiel.

I.

LA QUANTITÉ ET LA QUALITÉ DANS L'EXPÉRIENCE ET DANS LA PHILOSOPHIE

Les données expérimentales : passivité-activité.

L'expérience quotidienne nous fait découvrir dans les corps une foule de propriétés qui constituent à première vue une variété telle que leur assimilation par l'intelligence pourrait en sembler grandement empêchée. Cependant il est possible de rassembler en deux seules classes toutes les propriétés ou déterminations intrinsèques des corps, du moins celles qui revêtent un caractère absolu. Ces deux classes sont opposées entre elles : les corps de l'expérience se montrent tour à tour *actifs* et *passifs* dans leurs relations mutuelles. Ils témoignent ainsi d'une dualité foncière non seulement dans les manifestations extérieures, qui tombent sous l'expérience, mais encore dans les principes constitutifs, qui se soustraient aux regards de notre investigation sensible.

Le procédé d'unification s'arrête là et l'intelligence dans sa lutte contre la dissipation mentale causée par la multiplicité des choses, et dans son effort de concentrer ses énergies sur le plus petit nombre de foyers possible, doit se contenter d'avoir pu rassembler son matériel multicolore autour de ces deux pôles qui semblent bien être irréductibles entr'eux : activité et passivité, dynamisme et inertie.

L'interprétation : quantité-qualité.

L'aspect dynamique du monde corporel se manifeste immédiatement à notre expérience sensible. Il suffit de s'exposer à l'action des corps pour en subir immédiatement l'influence. Cette incessante activité s'exerce de multiples

(3) Soulignons à ce propos un texte qui confirme d'une façon tout à fait inattendue ce que nous disions. Il est d'Einstein. « Während aber nach der speziellen Relativitätstheorie ein Raumteil ohne Materie und ohne electromagnetisches Feld als schlechthin leer, d. h. durch keinerlei physikalischen Größen charakterisiert erscheint, hat nach der allgemeinen Relativitätstheorie auch der in diesem Sinne leeren Raum *physikalische Qualitäten*, welche durch die Komponenten der Gravitationspotentials *mathematisch charakterisiert* sind, welche das metrische Verhalten dieses Raumteils sowie dessen Gravitationsfeld bestimmen ». (*Die Naturwissenschaften*, 1918, p. 702).

façons : quelques-unes sont directement perceptibles aux sens ; d'autres non, parce que les sens ne se trouvent pas dans les conditions volues pour les connaître ; c'est alors par le raisonnement et par des expériences indirectes qu'on arrive à les découvrir.

Si maintenant nous cherchons une caractéristique commune à toutes ces influences qui appartiennent à l'ordre existentiel, nous ne tarderons pas à découvrir qu'à l'origine de chaque activité se trouve toujours une *qualité* ; c'est elle qui permet aux corps de faire sentir leur influence sur les autres et qui détermine en même temps la modalité de leur action. L'ordre de l'activité se subordonne donc — dans l'ordre de l'essence — à celui de la qualité.

De l'autre côté il y a la passivité des corps. De même que l'activité se dévoilait à nos sens comme sous-tendue par la multiplicité des qualités corporelles, ainsi la passivité se concrétise pour nous dans l'étendue ou *quantité* des corps.

Il est vrai que c'est précisément à la surface des corps que se manifeste leur activité — c'est même tellement vrai que de l'avis de tous l'action à distance répugne, que les corps n'agissent que par contact — ; cependant ce n'est pas par leur extension que les corps agissent mais bien plutôt par les qualités corporelles qui se trouvent disséminées dans toute leur étendue. Cette étendue les qualités ne la rendent pas seulement sensible, mais aussi active ; elle-même cependant en reste le substrat inerte. Il y a plus : non seulement l'extension des corps ne les rend aucunement actifs, mais elle les expose positivement à toutes sortes d'influences les rendant ainsi plus que jamais passifs. En effet, plus un corps est étendu, plus il y aura d'occasions pour les autres corps d'entrer en contact avec lui et de lui faire sentir leur action. Que l'on ne dise pas que réciproquement le corps lui-même aura d'autant plus de chances d'agir sur les autres, qu'il est plus étendu, car en fin de compte ce n'est qu'à ses qualités actives qu'il faut attribuer toute l'activité : l'extension n'est requise que comme condition.

Concluons de tout ce qui précède que la variété du monde corporel — telle que le fournit le témoignage de nos sens — se laisse aisément réduire aux deux ordres opposés de l'activité et de la passivité, qui plongent leurs racines dans les catégories de la qualité et de la quantité.

La composition hylémorphique.

Dans la description de la dualité qu'on découvre dans tous les corps, nous avons fait allusion à une dualité encore plus foncière, qui s'étendait jusqu'aux principes constitutifs de ce fond caché que l'École appelle la substance. La tâche que nous avons entreprise exigerait seulement que nous nous occupions du riche équipement extérieur de ce substrat fondamental et substantiel : nous croyons utile cependant, voire même nécessaire pour le développement organique de notre pensée, d'élever nos regards un peu au dessus du monde des phénomènes pour fixer pendant quelques instants une thèse très voisine de la

métaphysique et qui — croyons-nous avec le P. Voisine et d'autres (4) — est le fondement même de toute la métaphysique aristotélicienne. Nous voulons parler de la thèse fondamentale de l'hylémorphisme, selon laquelle tous les corps se composent d'un principe potentiel — qui s'appelle matière première — et d'un principe actuel — qui reçoit le nom de forme substantielle.

La démonstration traditionnelle de cette théorie s'appuie sur quatre preuves, dont les deux dernières (*ex individuatione - ex gradu intellectivo*) supposent déjà une élaboration ultérieure de la théorie de la puissance et de l'acte dans l'ordre de l'essence et partant — pour ceux qui suivent l'opinion exprimée dans la note précédente — un cercle vicieux parfait. Les deux premières au contraire (*ex mutationibus substantialibus - ex extensione*) sont toujours convaincantes (5). Seulement, il faut noter que les Anciens ont une préférence marquée pour la première tandis que les hylémorphistes modernes préfèrent recourir à l'argument tiré de l'extension — sans doute en vue des difficultés sérieuses (mais pas insurmontables) posées par la physique moderne et contemporaine. Certains d'entre eux, comme p. ex. le P. Descoqs (6), vont même jusqu'à douter de la valeur du premier argument pour ne retenir que le second. Notons cependant que celui-ci peut s'exprimer de plusieurs façons mais pas toutes également efficaces.

Voici d'ailleurs une forme inefficace de cet argument, rapportée par le P. GénY (7). Il y a dans chaque corps des propriétés actives — c.à.d. des qualités, des énergies, des forces — et des propriétés passives qui plongent leur racine dans la quantité. Entre ces deux groupes de propriétés il y a une opposition radicale qui exige une dualité de principes substantiels constitutifs : une forme qui est la dernière source de l'activité et une matière comme fondement ultime de la passivité. Mais — faisait remarquer le même auteur (p. 101) — la conclusion n'est pas rigoureusement ce qu'elle aurait dû être. En effet, pour expliquer la dualité en question il suffisait d'admettre une composition réelle de puissance et d'acte sans devoir spécifier ceux-ci comme matière et forme. Cela d'autant plus que toutes les créatures, même celles qui n'ont rien à voir avec la matière, manifestent ce double aspect, point de départ de l'argumentation. C'est pour n'avoir pas su faire cette distinction que St. Bonaventure — après Avicébron — n'a pas hésité à attribuer une matière (spéciale si l'on veut, mais toujours une matière) aux purs esprits.

Mais il y a une autre façon d'exploiter les mêmes prémisses sans tomber dans l'erreur dénoncée ci-dessus. La voici : par le fait de son extension le corps est simultanément un en acte et multiple en puissance sous son aspect substantiel. Mais il faut alors admettre dans ce corps deux principes substantiels,

(4) Avec le P. Bulliot, le P. Sertillanges et d'autres bons thomistes, je pense que la division de l'être en acte et puissance dérive de la division de la substance en matière et forme ». (« Revue de philosophie », 1922, p. 643 ; cité dans DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Paris, 1924, p. 15).

(5) Voir P. HOENEN, *Cosmologia*, Rome, 1945, pp. 254-265.

(6) *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Paris, 1924, p. 119.

(7) *Metafisica ed esperienza nella cosmologia*, GREG. I (1920), p. 100.

l'un potentiel, l'autre actuel, réellement distincts entr'eux. En effet, il y a dans le corps une réalité qui se présente tantôt comme un être unique, tantôt (après la division) comme plusieurs êtres : c'est à cette réalité, indifférente ainsi à la pluralité et à l'unité qu'on donne le nom de matière première. Ce principe potentiel exige dans le corps examiné la présence d'un autre principe qui lui sert de complément naturel et qu'on appelle forme substantielle.

Cet argument est défendu par bien des scholastiques modernes, mais surtout par le P. Descoqs — et pour cause : il ne reconnaît que celui-là (du moins comme apodictique et indépendant). Cet auteur s'efforce de le faire briller de tout son éclat, et non content de l'exposition que nous venons de résumer, il cherche — comme on le ferait pour une pierre précieuse — d'en mettre en vive lumière les nombreux aspects qu'il peut présenter, aspects tous solidaires d'un même centre. C'est pourquoi après l'exposition de l'argument traditionnel — avec une légère teinte personnelle — il présente trois autres oppositions également capables de nous conduire à la composition hylémorphique. L'être matériel — dit-il — nous apparaît encore comme inerte et actif, indéterminé et déterminé, sujet d'attributs quantitatifs et qualitatifs. Il ajoute que ces propriétés, prises deux à deux, s'équivalent : les trois formes de l'argument ne présentent qu'une différence de point de vue, la preuve étant chaque fois foncièrement la même et également efficace. En outre, aussi bien à la page 228 qu'aux pages 268 et 269 il fait remarquer que ces « trois » arguments n'en font vraiment qu'un seul avec celui tiré de l'entendue (unité en acte et multiplicité en puissance). Considérée en elle-même la preuve consiste donc à reconnaître l'irréductibilité des ordres de la quantité et de la qualité, de l'inertie et de l'activité, et à en conclure la nécessité de deux principes substantiels, matière première et forme substantielle. Et qu'on n'objecte pas à présent les paroles du P. Géný (citées à la pag. 440), puisque l'inertie ou la passivité dont il est question ici n'est pas une puissance réceptive en général, mais bien plutôt la passivité propre à l'être matériel et que l'on appelle inertie.

Matière et forme, fondements de la quantité et de la qualité.

C'est pour mieux comprendre un texte — ou mieux plusieurs textes de St. Thomas, qui nous seront très utiles par la suite — que nous avons illustré, jusque dans certaines de ses particularités, le second argument en faveur de l'hylémorphisme. Dans son commentaire au petit dictionnaire philosophique, présenté par Aristote au V^{me} livre de la métaphysique (chap. VII, leçon 9) Saint Thomas déduit pour son propre compte les dix prédicaments que le Stagyre se contente d'énumérer dans le chapitre indiqué. Le prédicat — dit-il — peut se rapporter au sujet de trois manières différentes, selon qu'il signifie ce qu'est le sujet, ou bien ce qui est dans le sujet, ou enfin ce qui est en dehors du sujet. Or voici ce que nous lisons à propos du second cas : « *quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas : vel est consequens formam, et sic est qualitas : vel inest ei non absolute...* ». Nous

retrouvons la même idée exposée dans le commentaire à la physique (III Phys., lect. 5) : St. Thomas essaie encore d'y déduire — pour son propre compte, puisqu'Aristote n'en parle même pas — les dix catégories. Voici comment il introduit la quantité et la qualité : « Alius autem modus est, quo praedicatur de aliquo id quod non est de essentia ejus, tamen inhaeret ei : quod quidem vel se habet *ex parte materiae subjecti*, et secundum hoc est praedicamentum quantitatis, nam quantitas proprie consequitur materiam, unde et Plato posuit magnum *ex parte materiae*. Aut *consequitur formam*, et sic est praedicamentum qualitatis : unde et qualitates fundantur super quantitatem, sicut color in superficie, et figura in lineis, vel in superficiebus ». Pour St. Thomas la matière est donc le dernier fondement de la quantité, la forme elle, est le principe radical de la qualité (8).

Nous avons ici un ordre d'idées qui est l'inverse — mais nullement le contraire — de celui qui a servi à la construction du second argument en faveur de la thèse hylémorphiste. Dans les deux cas on considère deux plans dans la réalité : le premier contient les manifestations extérieures de l'être corporel, distribuables en deux catégories irréductibles entre elles — quantité, qualité —, le second comprend les principes fondamentaux, racines dernières et intimes de cette dualité extérieure. Dans un cas comme dans l'autre on met en lumière la corrélation qui existe entre la quantité et la matière d'une part, et la qualité et la forme d'autre part. Seulement, le procédé est inverse : là, l'on part de l'aspect sensible et expérimental, ici du fond caché de l'être corporel. Certes, comme démonstration il n'y a que la première voie à pouvoir servir : on va du connu à l'inconnu ; et sans aucun doute St. Thomas n'avait pas l'intention — en écrivant ces lignes — de nous prouver l'existence des prédicaments de la quantité et de la qualité à partir de la matière et de la forme. Il faut ajouter cependant qu'assez souvent une induction bien faite peut conduire à des principes tels que, de par leur nature, ils illuminent sous un jour nouveau les données qui constituaient le point de départ. Ainsi après avoir démontré l'existence de Dieu à partir des créatures, nous acquérons d'emblée une foule de notions et de jugements nouveaux qui regardent notre connaissance des créatures et constituent un véritable progrès. Il en est de même dans notre cas, comme nous verrons bientôt.

Observations finales.

Faisons ici deux remarques sur ce que nous venons d'exposer.

On pourrait s'étonner de voir se rattacher à la matière première des déterminations positives de l'être matériel, telle que sa quantité ; à première vue en effet ces déterminations sembleraient devoir dériver de la forme substan-

(8) En nous rappelant que la quantité constitue l'ordre de la passivité et la qualité celui de l'activité la même thèse peut se retrouver comme conclusion de la 20^{me} leçon du commentaire In I Gen. et Corr. : « Ex hoc manifeste patet, quod omnis potentia passiva et omnis passio est per materiam, et omnis actio est per formam ».

tielle. — Le fait est que ni la matière ni la forme ne fournissent l'explication pleine et ultime de l'être étendu, puisque la quantité appartient seulement au composé matériel tout entier. Mais si c'est de la forme que vient toute l'actualité de la quantité, c'est de la matière qu'en vient l'exigence radicale. C'est le composé lui-même qui postule l'extension — dit le P. Descoqs — mais au titre de la matière (p. 259). De même Jean de St. Thomas : « principium autem recipiendi quantitatem ut quo (le composé tout entier serait le *principium quod*) est ipsa materia ut subest formae quatenus dat gradum corporeitatis » (9). Il y a d'ailleurs à tenir compte de la considération suivante, mise en évidence par le cardinal Zigliara (10) : l'action qui procède de la forme exige l'unité et l'indivision de l'agent ; il est par conséquent impossible que la quantité, qui comporte la diffusion et la divisibilité, soit due à cette même forme. — Aucune difficulté donc si nous affirmons avec St. Thomas que la quantité se tient du côté de la matière et non pas de celui de la forme : « Quantitas se tenet ex parte materiae » (11). Tout au plus — en se rappelant l'argument tiré de l'unité et de la multiplicité (p. 441) — peut-on concéder avec Cajetan qu'au point de vue de son actualité la quantité relève de la forme (qui donne l'unité), tandis qu'au point de vue de la multiplicité qu'elle introduit dans le corps elle relève de la matière.

L'autre observation est la suivante. Le texte de St. Thomas que nous avons cité plus haut (p. 442) se termine par ces paroles : « unde et qualitates fundantur super quantitatem, sicut color in superficie... ». La qualité, étant la manifestation de la forme, n'aurait-elle pas dû se trouver plus près de la substance que la quantité ? Non — répond St. Thomas — ce n'est pas de la dignité qu'il s'agit ici, mais de la priorité. Or il est clair que la forme (matérielle) présuppose la matière au moins d'une priorité de nature. Il est donc naturel que la qualité présuppose la quantité, en tant que celle-ci sert de support à celle-là (12).

II.

EXPLORATION DANS LE DOMAINE DE LA QUANTITÉ

La découverte de cette dernière source d'où jaillit la quantité va nous permettre maintenant d'enrichir et de spécifier nos connaissances sur la quantité. Et d'abord l'état de la question.

D'après ce qui précède l'on pourrait être tenté de croire qu'entre la quantité et la qualité la distinction est tellement évidente — fondée qu'elle est sur

(9) *Phil. Nat.* II, 1, 6 (Vivès).

(10) *Summa Philosophica*, éd. 16me, 1919, t. II, p. 83.

(11) In IV Sent., XII, 1, 2, 1.

(12) In IV Sent., XII, 1, 1, 3 et ad Ium; *Contra Gentes*, IV, 63; *Summa Theol.*, I, 44, 2; I-II, 52, 1; In V *Metaph.*, lect. 15.

des comportements foncièrement opposés dans les relations mutuelles des corps — que l'on n'aurait jamais eu à hésiter sur la classification d'une certaine propriété dans l'un ou l'autre de ces deux prédicaments. Malheureusement il n'en est pas ainsi et bien des fois — surtout dans la physique moderne — on est obligé de suspendre son jugement et d'examiner soigneusement si dans le cas donné on se trouve en présence d'une quantité plutôt que d'une qualité.

S'il est vrai que tous les accidents pourraient prendre le nom de « qualité » en tant qu'ils « qualifient » leur sujet, chacun à sa façon (13) on a néanmoins l'habitude d'attribuer le nom de quantité (*quantitas improprie dicta*) à tous ces êtres indécis entre la quantité et la qualité. La raison en semble claire : tous ces accidents s'accompagnent généralement d'un nombre qui en exprime la mesure ; or celle-ci est bien caractéristique de la quantité. Quoi qu'il en soit, nous chercherons à projeter un peu de lumière en ce problème des quantités improprement dites dans le double but de légitimer en principe l'application des procédés de mesure en honneur chez les physiciens et d'apaiser les justes appréhensions des philosophes en face du problème de l'existence des qualités et de leur « traitement quantitatif ». Mais pour ce nous devons entreprendre une nouvelle exploration dans la région qui a comme centre la quantité, afin d'en découvrir les différentes espèces. En cours de route nous aurons toujours présent que l'ordre quantitatif constitue l'apanage naturel de la matière première, qui est à son tour la raison dernière de la passivité des corps.

L'étendue.

Plus haut nous avons réuni sous l'expression « quantité » ou « étendue » toutes ces propriétés corporelles, caractéristiques des corps du point de vue de leur passivité ou inertie. En réalité nous n'y avons parlé explicitement que de la seule étendue, la confondant provisoirement avec la quantité. Nous n'avons fait en cela que suivre l'usage courant qui attribue précisément le nom de quantité à cette cause interne (formelle) qui détermine dans un corps l'extrapolation de ses parties (*ex-tensio*). Or nous n'avions aucune raison sérieuse de transgresser cet usage (14). Mais à présent nous considérons les choses d'un point de vue plus élevé, selon le texte de St. Thomas cité plus haut : on est dans le prédicament de la quantité chaque fois qu'on attribue au corps ce qui lui est inhérent au titre de la matière. Essayons donc d'établir à nouveau la vieille thèse selon laquelle l'étendue appartient au prédicament de la quantité. Définir ce qu'on

(13) La quantité elle-même est souvent désignée — depuis Locke — comme « qualité primaire ».

(14) Voici ce que dit à ce propos P. C. LANDUCCI dans son ouvrage *Lo spazio e la fisica moderna*, éd. « Studium », Rome, 1935 : « Innanzi tutto, quando trattasi d'una parola del linguaggio comune, e manca una ragione speciale di correggerla nella sua accezione, è giusto riferirsi al significato stesso comune. Tale è il caso attuale (l'auteur parle de l'espace), perchè ogni altro significato che volessimo dare alla parola obbligherebbe arbitrariamente a cercare poi un'altra parola per indicar quello che era espresso dal significato primitivo e che resta indubbiamente d'importanza scientifica » (p. 47).

entend par étendue est impossible, puisque nous nous trouvons ici en présence d'un genre suprême. Nous nous contenterons par conséquent de la notion vulgaire, qui sera mieux expliquée dans les lignes suivantes. Et passons tout de suite à l'argument.

Attribuer à un corps l'étendue signifie lui attribuer la divisibilité; cela signifie encore lui attribuer une passivité (et même au plus haut degré); mais celle-ci ne peut lui être attribuée qu'au titre de la matière; il s'en suit que l'étendue appartient au prédicament de la quantité.

Nous disons en premier lieu que « étendue » signifie « divisibilité ». Examinée au point de vue de la cause efficiente, la chose est claire. L'étendue fournit à la cause efficiente la possibilité d'agir sur le corps et d'en déterminer la division. En effet, si le corps n'était étendu, aucun agent matériel ne pourrait lui faire subir son activité divisante, puisque tous les corps pour agir ont besoin du contact préalable; en outre cette activité divisante consiste tout d'abord dans l'introduction d'une hétérogénéité accidentelle (en général d'ordre mécanique ou élastique) qui requiert absolument un corps étendue (15). Nous pourrions donc conclure que l'étendue est pour le corps un pas décisif vers la multiplication de sa substance; elle rend le corps divisible.

Mais il est préférable d'analyser attentivement le contenu de l'idée vulgaire, parce que cela nous conduit plus directement à la cause et à l'effet formel. Etre étendu, au fond, c'est avoir ses parties les unes en dehors des autres, non pas localement, il est vrai, mais « *in ordine ad se* », c. à. d. l'une par rapport à l'autre. La seule distinction des parties, qui fait que l'une n'est pas l'autre, ne suffit pas encore, car même l'âme humaine a des parties de ce genre, tandis que nous parlons ici des parties intégrantes, propres à la seule étendue. Il faut donc se rapporter à une extraposition de parties qui soit plus forte qu'une distinction ou séparation essentielle, sans devenir toutefois une distinction ou séparation locale. Pour la décrire nous ne pouvons qu'approuver l'heureuse expression du P. Gredt (16): « *ordo partium secundum prius et posterius* », une « succession » de parties. Evidemment cette succession ne devra pas se prendre au sens temporel, ni même au sens spatial. En outre l'idée vulgaire ne découvre pas non plus un ordre essentiel entre ces parties: elles participent toutes de l'essence entière du corps dont elles sont les parties. Que reste-t-il alors de cet ordre ou succession? Simplement le fait que dans un ordre il y a essentiellement des parties extrêmes, mais aussi des parties intermédiaires; celles-ci séparent et — sous un autre point de vue — unissent les parties extrêmes. C'est là le noyau de l'idée vulgaire d'étendue. On voit tout de suite qu'une telle extraposition excède de beaucoup la simple distinction des parties. On peut dire mieux: les parties dérivent toujours d'une distinction, mais les parties « intégrantes » (les parties propres de l'étendue) dérivent de cette distinction particulière qui s'appelle extraposition (dans le sens décrit plus haut). Celle-ci — et seulement

(15) Cfr. HOENEN, *Cosmologia*, Rome, 1945, pp. 49-50.

(16) GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Fribourg, 1937, t. I, p. 252.

celle-ci — donne lieu à des parties pouvant exister séparément (après division); nous concluerons donc : être étendu signifie être divisible.

Selon Jean de St. Thomas (17) l'étendue est au contraire une espèce d'union, mais il a soin d'ajouter immédiatement après que ce n'est pas une union de confusion, dans laquelle les parties coïncideraient totalement (*secundum se totum*), mais une union par les seules extrémités, de sorte que la connexion entre les différentes parties ne soit pas partout immédiate. On peut donc dire que même selon Jean de St. Thomas, qui parle pourtant d'union, l'extension libère davantage les parties, puisqu'elle les réduit de l'état de quasi-compénétration ou de contact interne à celui de simple contact par une extrémité; ce qui est encore un acheminement vers la division. D'ailleurs c'est l'idée même d'Aristote lorsqu'il formula sa fameuse division de la quantité : « j'appelle étendu ce qui est divisible en parties... » (18).

Ensuite nous disions que la divisibilité implique la passivité et même au plus haut degré. La plus grande activité que l'on puisse exercer sur un corps est sans doute celle que l'on déploie dans sa corruption (quant à l'anéantissement, en métaphysique on démontre qu'il ne peut être l'effet d'une action positive). Seulement il se fait que dans ce cas on ne peut plus parler strictement de la passivité *du corps*, puisque celui-ci ne se maintient pas sous cette influence : après la corruption en effet l'on est en présence d'un autre corps, possédant une autre nature. A la corruption fait suite — dans l'ordre de l'importance — la division. C'est la plus grande influence après la corruption (19) : on y attaque l'unité même de l'être, tandis que sa nature se conserve encore et se reproduit semblable à elle-même. Aussi est-ce dans ce cas spécifique que le corps présente un maximum de passivité qui va jusqu'à la destruction de son être mais sans préjudice de son essence particulière. L'étendue est donc l'une des formes principales sous lesquelles se manifeste la passivité des corps.

En définitive donc l'étendue — qui est divisibilité ou passivité — appartient au prédicament de la quantité.

Si nous examinons un peu plus cette notion d'étendue, nous y reconnaitrions aisément différentes espèces ou quasi-espèces. En premier lieu nous avons l'étendue du solide (« à trois dimensions ») par laquelle les corps de notre expérience ont leurs parties les unes en dehors des autres. Non seulement le solide lui-même, mais encore cette étendue qui lui sert de limite (surface) et les limites mêmes de cette surface (lignes) ont leurs parties en extraposition et sont par conséquent divisibles et étendues. Seulement dans ces deux derniers cas nous n'avons plus la même richesse extensive, puisqu'aussi bien la divisibilité elle-même s'y trouve fortement diminuée : en effet, tandis que par exemple

(17) *Log.*, II, 16, 1 (mal interprété par le P. HOENEN, *o. c.*, p. 51).

(18) *Met* V, 13 (1020 a 7).

(19) St. THOMAS accentue cette ressemblance entre les deux cas : « Est tamen in istis divisionibus quaedam similitudo corruptionis et generationis : non quod novae formae per divisionem talium inducantur ; sed quia esse, sive actus prior aufertur per divisionem ipsam, et potentia ducitur ad actum proprium » (*De natura materiae et dimensionibus interminatis*, c. 9 ; cfr. aussi le ch. 8).

il n'y a qu'une seule façon de diviser une ligne en deux parties égales, il y en a une infinité pour diviser une surface en deux parties égales et une infinité infiniment plus grande (∞^2) pour effectuer la même opération sur un solide. Dans le langage courant on dit que ces étendues ont respectivement une, deux, trois « dimensions ».

La masse.

Nys (20) s'est efforcé de démontrer que la masse des corps n'était autre chose que leur quantité. Son argument principal était la mesurabilité ou l'additivité de la masse. Traitons à présent ce nouvel aspect de la question. Nous ne suivrons pas le chemin parcouru par Nys; nous essaierons seulement de voir si nos prémisses nous mènent à une conclusion semblable.

Avant tout il importe de bien déterminer ce que l'on entend par le terme de « masse ». La chose est aisée : nous n'avons qu'à écouter les physiciens (21). Voici la genèse de cette notion (nous ne la jugeons pas : nous la décrivons). Selon le principe d'inertie un corps conserve, de par lui-même, son état de repos ou de mouvement. Pour y apporter un changement quelconque — toujours réductible à une accélération, positive ou négative — une cause particulière, appelée *force*, est requise. Celle-ci a donc comme effet propre la production d'une accélération dans le mobile. Or il se fait qu'une même force ne communique pas la même accélération à tous les corps (22). On est donc contraint d'attribuer aux différents corps une « inertie » (ou encore : une fidélité à l'inertie) différente, plus grande ou plus petite selon que l'accélération observée aura été plus petite ou plus grande; ou bien — si l'on veut — une « mobilité » (ou antipathie pour l'inertie) différente, plus grande ou plus petite selon que l'accélération observée aura été plus grande ou plus petite. Dans le premier cas nous aurons à faire à une « inertie » inversement proportionnelle à l'accélération, dans le second à une « mobilité » qui lui est directement proportionnelle. L'inertie est donc l'inverse de la mobilité. Les deux expressions que nous avons soulignées ne sont guère employées : on dit plutôt que les corps ont une certaine *masse*. Et ce terme est certainement plus approprié, car l'*inertie* comme telle n'aurait pas de degrés, étant la simple négation d'une forme (la capacité de changer son propre état de repos ou de mouvement), tandis que les expressions « fidélité à l'inertie » et « mobilité » laisseraient supposer que certains corps n'obéissent plus au premier principe de la mécanique.

(20) *Cosmologie*, Paris, 1928, tome II, p. 105.

(21) Nous nous adressons pour le moment à la physique, qui seule a fourni une définition précise de cette notion subtile, la distinguant ainsi de l'étendue; avant cette précision de la physique on parlait en effet à peu près équivalement de la *quantitas dimensionis* et de la *quantitas molis*.

(22) Pour juger de l'égalité de deux forces et de l'égalité de deux accélérations (qui impliquent la mesure du temps!) nous pouvons toujours faire appel respectivement au sens musculaire et au temps psychologique, même après les observations de BERGSON dans *Les données immédiates de la conscience*.

Mais ici surgit une question importante. Avons-nous vraiment défini ce que nous entendons par masse corporelle? Si on le demande au physicien, la réponse sera affirmative, mais uniquement parce que celui-ci se contente de la mesure des choses (ou, ce qui revient au même, de la méthode pour la déterminer); il ne demande rien de plus, parce que ses formules ne le demandent pas. Si au contraire on pose cette question au philosophe, on obtiendra tout au moins une réponse peu rassurante. Comme philosophe en effet il préfère la connaissance de la nature de la chose à celle de sa mesure. Il faut donc reprendre cette définition classique.

Et tout d'abord la masse se conçoit comme quelque chose de préexistant à la force. Même en l'absence de toute force nous concevons que les corps ont toujours leur masse: c'est une propriété qui ne leur fait jamais défaut. En effet, supposons pour un instant que la masse telle que nous l'observons ne fût qu'une réaction à une force, encore faudrait-il attribuer au corps une propriété spéciale en vertu de laquelle surgit en lui cette réaction déterminée. Le tout serait de savoir alors en quoi consiste cette propriété nouvelle, car c'est à celle-ci en vérité qu'on devrait réserver le nom de masse.

Signalons dans le même ordre d'idées un danger à éviter: celui de confondre la masse avec le poids du corps. Un esprit attentif n'aura pas manqué en effet de constater la proportionnalité manifeste entre le poids du corps et cette inconnue dont nous cherchons la nature. Les corps les plus pesants sont toujours ceux à opposer la plus grande résistance aux efforts qu'on déploie pour les mettre en mouvement. Il faut remarquer cependant que cette coïncidence, si remarquable soit-elle, ne peut être totale, puisque le poids des corps ne se manifeste que dans une seule direction (la verticale) tandis que la masse se rencontre également dans toutes les directions. Pour la même raison le poids est variable avec la distance au centre de la terre (latitude et altitude), tandis que la masse ne dépend aucunement de cette distance, ni même de la présence de la terre. Le poids en effet est essentiellement une manifestation de l'ordre existentiel, due aux interactions d'autres corps, tandis que la masse semble être une propriété intrinsèque, indépendante de l'existence d'autres corps (23).

En second lieu nous devons dire que si l'inertie des corps a été pour nous l'occasion de découvrir leur masse, celle-ci ne se confond nullement avec celle-là. L'inertie, disions-nous plus haut, est l'absence d'une forme, c'est pourquoi elle se réalise *in indivisibili* — *non habens plus vel minus*, dirait-on en termes scholastiques — tandis que la masse a certainement des degrés. Et c'est bien ainsi que nous l'avons découverte: les différents corps répondent *différemment* aux sollicitations de déplacement qui leur viennent imprimées du dehors; en d'autres termes: ils ont une masse différente. Nous devons donc considérer la masse

(23) En affirmant que la masse est une propriété intrinsèque du corps nous n'avons pas l'intention d'exclure à priori l'opinion selon laquelle l'éther (d'autres diront moins bien: l'espace) aurait une part non indifférente dans la réalisation de cette propriété au sein du corps, dont il serait d'ailleurs le soutien ultime et naturel. Nous excluons seulement l'intervention d'une force extrinsèque et le voisinage d'autres corps pondérables. La nature et l'intervention de l'éther devrait faire l'objet d'une étude particulière.

comme quelque chose de positif dans le corps, plus précisément comme une capacité positive de réduire en quelque sorte l'effet de l'impulsion venu du dehors. A ce propos Mouret dans son article « Force et Masse » (24) parle à bon droit de « pouvoir réducteur » du mouvement, et de résistance (passive) au mouvement.

Qu'est-ce donc que la masse? D'après les dernières expressions on serait tenté de la décrire comme une propriété active, au moyen de laquelle les corps domptent — en mesure variable — la violence de l'effet locomoteur externe. Elle appartiendrait par là au prédicament de la qualité, apanage ou manifestation de la forme substantielle. Que l'on observe néanmoins la nature de cette « activité » : elle ne se manifeste pas spontanément comme le ferait l'activité d'un ressort auquel on a enlevé le dispositif d'arrêt, mais uniquement comme réponse à l'action d'une force ; c'est une « réaction », dont toute l'action consiste à être un obstacle à l'activité de la force (25). Nys parle dans notre cas de résistance *passive* en l'opposant aux résistances actives du sol, des frottements de l'air, ecc. (26). Et plus loin il explique (p. 108) : « On le voit, la résistance du mobile est ici purement passive. Elle consiste dans une simple *dispersion* qui ne détruit en rien la quantité du mouvement transmis ». Bon nombre de manuels de physique et de mécanique définissent la masse comme une « quantité d'inertie » ou « quantité de résistance (passive, bien entendu) au mouvement ».

Philosophiquement il manque encore une dernière mise au point. Dans le texte de Nys — cité tout à l'heure — nous avons souligné la parole « dispersion ». Elle nous fait penser instinctivement à l'extraposition dont il était question à propos de l'étendue. Les corps réagissent par leur masse aux sollicitations des forces externes, non en différenciant qualitativement l'action reçue de la force, mais en la *dissipant* pour ainsi dire en une répétition extraposée et indifférenciée d'effets partiels (27). On éclaircit en effet de beaucoup la notion de masse si au lieu de la décrire comme un obstacle à l'activité de la force on la décrivait comme un *réceptacle* de cette activité. Car en fin de compte le patient n'exerce sa fonction de réceptacle vis-à-vis de l'agent, qu'en se présentant à lui comme un obstacle. L'air qui nous entoure ne s'échauffe pas tout en étant traversé par les rayons du soleil. Quelle en est la raison? A cette fréquence élevée les molécules de l'air ne réagissent pas, ou presque pas ; mais ces mêmes rayons arrivent-ils à la surface de la terre : il y a tout de suite réaction (l'obstacle!) et partant absorption (le réceptacle!). Un morceau de cuivre n'est pas attiré par un aimant. Pourquoi? Parce que le cuivre ne réagit pas (en s'aimantant, comme le ferait le fer) sous l'influence d'un champ magnétique. Ces exemples nous renvoient au principe philosophique : la cause efficiente ne peut avoir son effet que si la cause matérielle est disposée, et dans ce cas, l'effet suivra

(24) « Annales de philosophie chrétienne », t. XXI, p. 78 ; cfr. Nys, o. c. II, p. 109.

(25) Répétons-le : ce n'est pas la masse que nous considérons comme une réaction, mais bien plutôt cette « activité » que l'adversaire hypothétique voudrait lui attribuer.

(26) *Cosmologie*, II, p. 105.

(27) M. BALTHASAR parle lui aussi de « dispersion spatio-temporelle » (*Mon moi dans l'être*, Louvain, 1946, p. 61).

selon la disposition de la matière. Or c'est bien à cette causalité matérielle qu'est due la réaction dont nous avons parlé tout à l'heure. En effet cette réaction consiste dans une réduction du mouvement que la force avait tendance à communiquer. Mais ce qui réduit ou règle l'effet de la cause efficiente, est précisément la disposition de la matière — application très particulière du principe métaphysique : l'acte est limité par la puissance dans laquelle il est reçu. Il s'ensuit que la masse ressort du domaine de la causalité matérielle. Plus brièvement : la masse signifie la passivité par rapport aux accélérations, c'est donc une propriété intrinsèque des corps inhérente au titre de la matière ; c'est une quantité.

Les expressions « inertie », « résistance passive », « réceptacle » indiquaient déjà qu'il s'agissait de la passivité ; tandis que les expressions « quantité d'inertie », « quantité de matière », « quantité de résistance », fréquemment employées pour désigner la masse, confirment notre dernière conclusion. Ce n'est pas d'ailleurs sans raison que les auteurs ne se préoccupent en général que de donner une mesure de la masse ou une méthode pour la mesurer, tandis qu'on désirait d'eux une définition. Pour le même motif encore l'acquisition d'une certaine quantité de matière se fait aussi bien par poids que par volume (litres), le choix n'étant déterminé que par des raisons d'ordre pratique. Et pourquoi le dosage des mélanges, la titrage des solutions, etc. nous laisse-t-il parfois dans l'incertitude, si ce n'est que ces nombres peuvent représenter des poids aussi bien que des volumes ? Enfin, d'un autre point de vue, les purs esprits sont dépourvus de masse comme ils étaient dépourvus d'étendue.

Nys à la fin de son exposé où il a passé en revue plusieurs définitions « scientifiques » de la masse, en montrant les avantages et les défauts, conclut par la définition suivante qu'il dit « philosophique » : « La masse d'un corps est sa *quantité* dimensive, ou, pour employer un langage plus concret, c'est par sa quantité que le corps remplit la fonction de masse et jouit des propriétés dévolues à ce facteur mécanique » (28). La même thèse est défendue par plus d'un auteur, avec une clarté d'ailleurs fort inégale (29). Le P. Hoenen lui, défend une opinion fort différente (30). Les corps ne seraient pas seulement en contact quantitatif avec l'éther (moyennant leurs dimensions), mais auraient encore un « contact » qualitatif avec lui, c. à d. une connexion qualitative à valeur intensive différente pour les différents corps. La masse serait la cause de ce contact : « *Massa est causa contactus qualitativi cum aethere* » (p. 485) et plus loin : « *Massa resultat igitur ex proprio qualitativo corporis, quod (un peu plus haut il écrit : quae) relationem ad aetherem importat* » (p. 487). Si nous interprétons bien la pensée de l'auteur, la masse serait une qualité destinée à régler les relations du corps avec l'éther. Mais cette opinion n'est pas sans difficultés : la masse ne montre pas beaucoup d'activité, elle jouit au contraire d'une addi-

(28) O. c., II, pp. 105-106.

(29) Citons p. ex., DE LA VAISSIÈRE, *Cursus Philosophiae Naturalis*, Paris, 1912, t. I, p. 273, qui dépend entièrement de Nys.

(30) *Cosmologia*, Rome, 1945, pp. 482-488.

tivité parfaite — le principe de la conservation de la masse combiné avec la théorie hylémorphique exigerait (cfr. p. 324) que la masse se tienne du côté de l'élément commun (la matière) — la conception du contact qualitatif avec l'éther (déjà difficile en elle-même) devient plus laborieuse durant le mouvement du corps — le contact ne se rencontre que dans l'ordre existentiel, alors que la masse paraît être une propriété *inhérente* aux corps (31).

D'autres quantités.

Laissant de côté pour le moment le problème de la relation entre la quantité-masse et la quantité-étendue, fixons notre attention sur cette propriété qu'a la masse de pouvoir dissiper (nous dirions volontiers : *diluer par extraposition*) l'impulsion d'une force mécanique. Or voici que la mécanique n'est pas le seul chapitre de la physique ; l'électromagnétisme en est un autre. Une charge électrique p. ex. a aussi son réceptacle où elle peut se diluer : c'est la « capacité électrique » des corps. De même pour la chaleur, qui se répand dans la « capacité thermique ». Ces capacités se présentent à nous avec tous les caractères de la masse, du moins avec ceux qui nous l'ont fait placer dans le genre de la quantité. Les différentes « parties » de la capacité absorbent chacune une partie de la charge électrique ou de la chaleur, qui se dissipent ainsi dans la capacité par pure division. Chaque partie de la capacité agit ainsi pour son propre compte, ce qui implique leur « extraposition » sous ce point de vue particulier.

Autre exemple : la résistance électrique. Considérons une force électromotrice appliquée aux extrémités d'un fil résistif ; cette « force » va se diluer dans la résistance : chaque partie de cette dernière recevra une fraction de la force électromotrice, qui se dissipe ainsi par pure division (une résistance placée entre les bornes d'un réseau électrique s'appelle précisément « *diviseur de tension* »). Une remarque à propos de cette *pure* division. Lorsqu'on se déplace le long de la résistance en partant de l'extrémité où est appliqué le potentiel le plus élevé, on passe successivement par des points qui se trouvent à des potentiels décroissants. Il n'y a évidemment aucune équivalence entre les potentiels 8 et 7 d'une part et les potentiels 3 et 2 d'autre part. Néanmoins il y a une équivalence entre les deux différences de potentiel (8-7 et 3-2), et c'est à ces différences ou chutes de potentiel qu'on donne le nom de « force électromotrice ». Celle-ci se divise ou se dissipe dans quelque chose du fil ; ce quelque chose est une quantité et on lui a donné le nom de « résistance électrique ».

Ces quelques exemples suffisent pour notre but. Nous voilà donc en présence de cinq quantités : étendue, masse, capacité thermique, capacité électrique, résistance.

A première vue on dirait qu'elles dépendent toutes de l'étendue : divisez celle-ci et vous aurez divisé de la même façon toutes les autres quantités. La confirmation la plus frappante est la capacité électrique, qui ne se mesure pas

(31) Cfr. *Humanitas*, 1946, p. 579.

seulement en farad mais encore en *centimètres*, le « centimètre » étant par définition la capacité d'une sphère *quelconque* de 1 cm. de rayon. La chose est un peu moins évidente dans la résistance : si l'on divise la longueur du fil on aura divisé de la même façon sa résistance ; si, au contraire, on en divise la section, on aura multiplié proportionnellement la résistance. Mais observons en premier lieu que la longueur est une étendue tout aussi bien que le volume. En second lieu, la différence de potentiel (non pas le potentiel lui-même !) est un vecteur, c. à. d. possède une direction ; il s'ensuit qu'elle ne peut se diffondre que dans une étendue à une dimension. On pourrait expliquer pourquoi la division de la section provoque une multiplication de la résistance, mais comme il s'agit alors d'une relation entre la capacité de la section et la résistance de la longueur, on sort du domaine des notions pour entrer dans celui des lois (en l'espèce : la loi d'Ohm) ; et cela nous éloignerait de notre problème. Enfin, à propos de cette considération sur les vecteurs, on dira que même les forces mécaniques, ou mieux encore les impulsions mécaniques, sont des vecteurs, qu'elles ne peuvent par conséquent avoir comme réceptacle qu'une étendue à une dimension ; la masse donc ne serait plus en relation avec le volume, mais avec la longueur. C'est exact, et la théorie de la relativité a démontré effectivement que dans ce cas il faut corriger l'image vulgaire de la masse et ne considérer que la « masse longitudinale ».

Ces différentes quantités sont donc en relation avec l'étendue (à une, deux ou trois dimensions), mais réciproquement on peut dire qu'elles sont toutes en relation avec la résistance, ou bien avec la capacité, etc. : si vous divisez la capacité, vous divisez l'étendue, vous divisez la masse. Il n'y a donc aucune raison d'accorder la priorité à l'étendue si ce n'est qu'elle semble plus directement accessible à nos procédés de mesure. Chacune de ces quantités est une extraposition particulière. Et comme la division de l'une se répercute en une division de l'autre on peut dire aussi qu'elles se recouvrent, qu'elles se compénètrent, qu'elles se co-étendent ; l'une s'« étend » pour ainsi dire dans l'autre. Ceci n'est vrai que pour les quantités ; la couleur — qui est une qualité — est p. ex. immergée dans l'étendue (puisque c'est une qualité *corporelle*), mais elle ne se coétend pas avec elle, parce qu'elle est « *tota in toto et tota in singulis partibus* » ; elle n'a pas de parties susceptibles d'extraposition. On ne peut lui attribuer qu'une « *quantitas per accidens* ».

Un doute peut se présenter. Ces différentes manifestations de la matière première ne sont-elles pas identiques entre elles, c. à. d. ne sont-ce pas tout simplement des manières diverses de mesurer ou de considérer l'étendue ? Nous ne le croyons pas ; l'exemple de la résistance est là pour le confirmer : elle n'est que partiellement proportionnelle à l'étendue. Mais plus généralement nous savons qu'un même volume de différents corps n'a pas la même résistance, la même masse, la même capacité thermique. Nous ne disons pas que la mesure de la masse est différente de la mesure du volume, il suffirait alors de changer le système de mesures pour les faire coïncider. Mais l'identification qu'on pourrait ainsi obtenir pour les mesures de la masse et du volume d'un corps ne sub-

sisterait déjà plus si l'on passait de ce corps à un autre, sans changer à nouveau les unités adoptées. D'ailleurs, si l'on admet la condensation et la raréfaction réelle, p. ex. dans la dilatation par la chaleur (et comment ne pas l'admettre si les cristaux — l'écrasante majorité des corps solides — sont *unum per se?*) (32), il s'ensuit que dans un même corps des volumes différents peuvent accompagner des masses égales.

Nous voici donc en présence de *différentes* passivités, c. à. d. différentes manifestations de la matière première dans l'ordre de l'essence. Nous n'excluons pas évidemment la part de la forme substantielle qui donne à la quantité son actualité et tout ce qui constitue la variété de son phénoménalisme; mais c'est la matière première qui est la source radicale où prennent naissance toutes les manifestations quantitatives. Celles-ci ont une caractéristique commune: l'extrapolation, d'où résulte immédiatement l'additivité, propriété caractéristique de la quantité. Quant aux différences, comme il s'agit ici de différents réceptacles ou de différentes formes de passivité, on ne peut les décrire qu'en se rapportant à l'activité correspondante (la puissance se définit par l'acte).

III

EXPLORATION DANS LE DOMAINE DE LA QUALITÉ

Nous savons que la matière première et la forme substantielle donnent origine respectivement aux manifestations passives (quantitatives) et actives (qualitatives). Ces manifestations constituent pour ainsi dire l'extrême gauche et l'extrême droite d'une longue chaîne de phénomènes corporels accessibles à notre observation. Les deux extrémités en sont manifestement soit quantitatives soit qualitatives; ainsi personne ne doutera de l'étendue comme une quantité; d'autre part il est indéniable que la couleur, le son, etc. comportent des éléments strictement qualitatifs. Mais l'expérience semble nous suggérer une certaine continuité de la chaîne. Des propriétés corporelles se présentent avec un tel tissu d'éléments quantitatifs et qualitatifs, qu'on ne sait pas décider immédiatement et sans une analyse pénétrante si la propriété en question est une quantité ou une qualité. Cette continuité n'est qu'apparente évidemment: la qualité ne peut se réduire à la quantité. Essayons donc de démêler ces deux éléments, là où ils sont le plus enclins à se rencontrer.

Une première qualité: la densité.

Nous avons dit que la masse se coétend avec le volume. Si l'on prend un volume double, triple, etc. du même corps, la masse sera également double,

(32) Cfr. p. ex. HOENEN, o. c., p. 410 et « Gregorianum », 1925, pp. 248-265.

triple, etc. Mais lorsqu'on a deux volumes égaux de corps différents, la masse n'aura pas en général la même valeur dans les deux cas. C'est ce qui a fait introduire la notion de masse relative, ou de masse spécifique, ou de densité — différentes expressions pour désigner la même chose — qu'on définit comme la « masse par unité de volume ». L'expression analytique est alors : $D = M/V$. Cette « densité » ne change donc pas avec le volume, mais elle changera en général selon les corps. Cette importance relative de la masse et de l'étendue est donc une caractéristique de la nature du corps, ce qui nous fait conclure qu'elle relève de l'ordre de la forme substantielle, et partant de celui de la qualité. La quantité au contraire ne dépend pas de la nature du corps : on peut avoir une masse quelconque de n'importe quel corps ; elle est seulement caractéristique du corps comme tel. La densité n'est donc plus une quantité, comme la masse, mais une *vraie qualité*. Le fait d'avoir trouvé une qualité par une opération sur des nombres ne doit pas nous effrayer. C'est une simple convention : le nombre obtenu pourra être interprété comme une mesure conventionnelle de la graduation de cette qualité. Mais ceci ne nous intéresse pas pour le moment. Ce qui importe au contraire c'est de remarquer la « définition » de cette nouvelle entité : la densité est l'importance relative de la masse par rapport au volume. On considère donc deux quantités, qui sont essentiellement mesurables ; mieux : on considère les deux valeurs de ces quantités. On attire ensuite l'attention sur leur importance relative et le rapport qu'ils ont entre eux. Ce n'est pas ce rapport qui sera dénommé « qualité », mais bien cette particularité du corps qui fait que sous un tel volume il lui convient d'avoir une telle masse. Le philosophe appellera densité cette *qualité* ; le physicien préférera désigner par ce mot le *rapport mathématique* qu'il vient de trouver. Une question de goûts, dira-t-on, mais le motif profond c'est que le physicien ne va pas au-delà des phénomènes ; il se devra donc d'exploiter ces mots du langage reçu dans le champ qui lui est propre.

Une autre considération nous empêche encore de confondre la densité avec la quantité. La densité est également présente dans toutes les parties quantitatives du corps. Elle ne souffre pas l'extrapolation quantitative de ses parties, elle est « *tota in toto et tota in singulis partibus* », tout comme les autres qualités. Chaque partie du corps a toute la densité caractéristique de ce corps. Nous ne voulons pas exclure a priori la possibilité d'un être étendu ayant différentes densités dans ses différentes parties ; nous disons seulement que si dans une partie de l'étendue il y a une certaine densité, celle-ci subsiste également et entièrement dans toutes les parties de cette partie. Par suite elle n'est pas une propriété globale résultant comme somme de ses parties, mais une propriété moyenne, qui se réalise « *distributive* ». Et c'est à cause de ce « *distributive* » qu'on y fait abstraction de la quantité-sujet, en l'éliminant par une espèce de pulvérisation poussée à l'infini (réduction à zéro). Dans ce sens on représente parfois la densité sous forme différentielle : $D = dM/dV$, lorsque l'on craint de ne pouvoir exprimer autrement la moyenne (dans le cas où la densité change d'une façon continue en passant d'un point à l'autre). A noter que si nous avons employé le terme « *distributive* » nous ne voulons pas dire que la densité signifiait la

distribution de la masse dans le volume ; ce serait l'affaire d'une autre formule ; nous avons dit simplement que la densité signifiait la masse, non pas globalement, mais *distributivement*.

Au lieu de rapporter la masse au volume, pris comme sujet, nous aurions pu procéder inversement, c. à. d. rapporter le volume à la masse. Analytiquement on aurait $1/D = V/M$. Le terme $1/D$ pourrait s'appeler « raréfaction » ou « vacuité », mais il est clair que de cette façon nous n'aurions introduit aucune qualité nouvelle. Nous aurions simplement remonté à l'envers l'échelle des densités, ce qui démontre encore que nous sommes bien en présence d'une qualité, puisqu'aussi bien « *quantitas non habet contrarium* ». L'expression $1/V$ ne signifierait rien, mais $1/D$ demeure une qualité, puisqu'il est le contraire de la densité et que les qualités possèdent la contrariété.

Que dire des rapports M/M et semblables ? — Cette mise en relation de M avec M a un sens et peut donc se faire, mais elle ne donnera pas une qualité, sans quoi on irait à l'infini ; d'ailleurs « *non sunt multiplicanda...* ».

Que dire enfin des expressions comme $V = M/D$, déduite de celle que nous connaissions déjà : $D = M/V$? — Mathématiquement, c. à. d. du point de vue numérique et donc du point de vue de la mesure, tout va très bien. Mais nous ne savons plus interpréter ; pour le montrer, invertissons les deux termes de façon à avoir $1/V = D/M$. A droite nous avons une qualité *par unité de masse*. Or cela n'a pas de sens, car la qualité est toujours la même, dans le tout comme dans les parties (*tota in toto et tota in singulis partibus*). Mais l'expression à gauche, elle non plus n'a pas de sens : l'inverse d'un volume ne peut se concevoir. On dira : pourquoi $1/V$ n'est pas intelligible puisque $1/D$ l'est ? Nous répondons comme plus haut : D et $1/D$ indiquent tous deux une qualité, exprimée soit en nombres croissants soit en nombres décroissants (comme d'ailleurs le chaud et le froid qui sont deux aspects de la même qualité : on parle à peu près équivalentement de calories et de frigories) ; mais la *quantité* (V) n'a pas de contraire ($1/V$).

D'autres qualités.

D'une façon analogue nous pouvons former d'autres rapports entre les quantités que nous avons trouvées. On obtient ainsi la liste suivante :

$$\begin{array}{cccccc} \overline{M} & \overline{V} & \overline{M} & \overline{R} & \overline{M} & \overline{C} \\ \overline{V} & \overline{C} & \overline{C} & \overline{V} & \overline{R} & \overline{R} \end{array} \quad \begin{array}{cccccc} \overline{V} & \overline{C} & \overline{C} & \overline{V} & \overline{R} & \overline{R} \\ \overline{M} & \overline{V} & \overline{M} & \overline{R} & \overline{M} & \overline{C} \end{array}$$

Les six derniers n'étant que les inverses respectivement des six premiers n'en diffèrent pas essentiellement. Mais les six premiers, sont-ce autant de qualités nouvelles ? Prenons les deux premiers ; comme ils contiennent trois éléments on peut établir entre eux trois relations ou rapports, dont deux seulement seront indépendants, le troisième — impliqué dans les deux premiers — n'en est qu'une

répétition sous une autre forme. Soit donc : M/V , V/C , M/C ; si l'on conserve M/V et V/C , on aura deux qualités différentes, tandis que M/C , impliquée dans les deux précédentes, ne représentera aucune qualité nouvelle (33). L'expression R/V fait usage d'un élément nouveau (R), et indiquera donc une qualité nouvelle; mais alors M/R et C/R ne sont plus indépendantes, elles ne font que refermer le cercle, ce qui est toujours possible en mathématiques. Le principe d'économie nous interdit de penser ici à de nouvelles qualités. Nous avons donc en tout trois qualités qu'on peut caractériser mathématiquement par trois rapports indépendants, choisis parmi les six rapports possibles.

Jusqu'ici nous nous sommes limités aux quantités qui appartiennent directement au corps. Mais les sciences expérimentales parlent aussi d'autres quantités, comme p. ex. celle de la chaleur ou de l'électricité. Autrefois on les attribuait à deux fluides — calorique et électrique — capables d'imprégner les corps et qui devraient rentrer alors dans le prédicament « *habitus* ». Aujourd'hui nos conceptions relativement à ces deux fluides sont quelque peu différentes. Mais l'essentiel demeure : l'électricité pénètre dans les corps sous forme d'électrons (par excès ou par défaut) et les rend capables de recevoir l'action d'un champ électrique, tout comme la masse assujettissait les corps aux actions du champ gravitationnel; la chaleur de son côté pénètre dans les corps sous forme d'énergie cinétique (positive ou négative) de leurs molécules, d'où l'aptitude à réagir aux conditions thermiques de l'ambient.

Si nous appliquons à ces nouvelles quantités (« adventices ») le traitement que nous avons déjà fait subir aux autres, nous arrivons à la connaissance de nouvelles qualités. Ainsi on aura p. ex. pour la charge électrique (Q) par rapport à la capacité, $Q/C = E$, où E signifie la *tension* ou le *potentiel* électrique, *tota in toto et tota in singulis partibus*; et pour la chaleur (Q signifiant maintenant la quantité de chaleur et C la capacité calorifique) $Q/C = T$, c. à. d. la *température*, elle aussi *tota in toto et tota in singulis partibus*. On peut aussi invertir ces rapports (ce qui donne $C/Q = 1/E$, etc.) ou encore mettre cette quantité nouvelle en relation avec les autres quantités que nous avons appris à connaître; ainsi : Q/M , Q/V , Q/R , etc., mais — pour les motifs déjà exposés — après Q/C nous n'obtiendrons plus aucune qualité nouvelle.

L'exemple de la chaleur nous sert à merveille pour montrer comment même en physique théorique on distingue cette quantité de la chaleur de cette qualité qu'est la température. La chaleur est due au mouvement désordonné des molécules; plus précisément, la chaleur est leur énergie cinétique *totale*. Or la température, qualité du corps, est interprétée par la même théorie comme énergie cinétique *moyenne* des molécules, *tota in partibus...* (34). Et qu'on ne dise pas que cette énergie cinétique moyenne n'est au fond que l'énergie cinétique totale (donc

(33) Cfr. aussi RENOIRTE, *Éléments de critique des sciences et de Cosmologie*, Louvain, 1945, pp. 146-147. Cette indétermination dans le choix ne provient pas de notre embarras à concevoir ces qualités, mais de la multiplicité des méthodes qu'on peut adopter pour les « mesurer ».

(34) Cfr. p. TILLIEUX, *Essai d'un Traité élémentaire de physique selon les théories modernes*, Paris, 1925, pp. 117 et 120.

une quantité) d'une seule molécule. Ceci est faux. En parlant d'énergie cinétique moyenne, on ne se rapporte plus du tout aux molécules individuelles qui pourraient avoir toutes les valeurs énergétiques possibles depuis zéro jusqu'à un maximum indéfini, et qui pourraient même présenter toutes des valeurs différentes de la moyenne ainsi calculée (35); mais on se rapporte au corps considéré comme un tout; c'est à lui qu'on attribue la moyenne et non pas aux molécules individuelles qui ne réalisent peut-être jamais cette valeur. Ce n'est pas la molécule solitaire qu'on caractérise, mais tout leur ensemble, dont on cherche à décrire l'état. — Enfin, tandis que la valeur de l'énergie totale se conserve (principe de la conservation de l'énergie), on a trouvé que sa qualité diminue, ce que Tait a proposé d'appeler non pas déperdition de l'énergie (ce serait trop quantitatif), mais *dégradation* de l'énergie (36).

Nous ne pouvons évidemment songer à énumérer, avec un certain espoir d'être complets, toutes les qualités qu'on pourrait ainsi mettre en évidence. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué la méthode et les principes de discernement.

IV.

EXPLORATION DANS L'ORDRE EXISTENTIEL

Bien que la quantité et la qualité soient des propriétés inhérentes aux corps, nous ne pouvons passer sous silence certaines manifestations apparemment quantitatives dans l'ordre existentiel. Dans ce nouvel ordre d'idées le problème du temps mérite une attention tout à fait particulière.

Le temps est-il une quantité?

Plusieurs auteurs divisent la quantité en permanente (l'étendue, le nombre) et successive (le temps ou la durée). Le temps serait donc une espèce particulière, ou un aspect particulier, de la quantité. Aristote lui-même, en donnant des exemples de la quantité, cite entre autres le temps (37). Cependant la plupart des philosophes a bien conscience de forcer un peu les cadres de la quantité en voulant y introduire le temps. C'est ainsi que le P. Hoenen dédie la première partie de sa Cosmologie à la quantité permanente et la troisième à l'étude du temps, après avoir parlé de tout autre chose dans la deuxième partie.

(35) L'exemple le plus frappant et qui est certainement destiné à devenir classique dans l'étude des statistiques (chapitre traitant de la « mode ») est fourni par les isotopes. On sait que le poids des atomes n'est qu'une moyenne pondérée entre les différents poids des isotopes qui composent un élément. Mais il se fait, d'accord avec l'hypothèse de Prout, confirmée par le spectographe des masses d'Aston, qu'aucun des isotopes n'a exactement le poids « moyen » de l'élément considéré. Ainsi p. ex. le chlore (poids atomique 35,457) a deux isotopes, dont le poids est respectivement 35 et 37; aucun atome de chlore ne pèse 35,457.

(36) Cfr. B. BRUNHES, *La dégradation de l'énergie*, Paris, 1909, p. 17.

(37) Catég. 6, 4, C. 20.

Le P. Gredt va même plus loin en niant explicitement que le temps soit une espèce de la quantité (38).

Les motifs qui justifient ce comportement un peu ambigu à l'égard du temps ne sont pas difficiles à découvrir.

D'un côté le temps ou la durée appartient manifestement à l'ordre existentiel. Ne peut durer que ce qui existe; le temps est la mesure du mouvement, qui est un mode d'exister. Dans l'ordre de l'essence pure la durée n'a pas de sens, étant une continuation dans l'être (*permanencia in esse*). La quantité au contraire se conçoit comme quelquechose d'intrinsèque, une propriété de l'essence comme telle, sans aucun égard à l'éventualité de l'existence. Les corps se conçoivent comme étendus avant d'exister.

Mais d'autre part les ressemblances entre le temps et l'étendue ne peuvent nous échapper. Le temps est mesurable, tout comme l'étendue avec laquelle il a en commun l'additivité des parties. Il est vrai que la mesure du temps présente certaines difficultés qu'on ne rencontre pas dans la mesure d'une longueur, mais ce sont là surtout des difficultés de technique et de méthode, qu'on retrouvera, amplifiées, dans la mesure des qualités. Cependant la condition principale de la mesurabilité — l'additivité des parties — ne peut être mise en doute.

En outre, la quantité-étendue n'est au fond que la répétition spatiale — définie ou indéfinie, comme l'on veut — de la même substance corporelle; de même la permanence dans le temps n'est que la répétition de ce qu'il y avait déjà, c. à. d. telle existence corporelle bien déterminée. C'est le sens qu'on peut attribuer à la description classique de l'étendue comme extraposition spatiale des parties (*partes extra partes*) (39); c'est aussi la description qu'on pourrait donner du temps dans ce qu'il a de générique: l'extraposition (temporelle).

A quelle opinion nous rangerons-nous? Le temps est-il une quantité ou non? — Nous croyons pouvoir répondre en évitant les deux extrêmes.

Nous avons vu que la quantité était une manifestation de la matière première, mais cela ne signifie pas que ces manifestations se limitent au seul ordre de l'essence. Il se pourrait en effet que la présence de la matière première dans l'essence des corps ait en outre une répercussion particulière sur leur mode d'existence. La chose vaut la peine d'être examinée. La durée temporelle appartient en propre au mouvement strictement dit, c. à. d. au mouvement successif; « *tempus est numerus motus secundum prius et posterius* ». Mais comme l'existence des êtres corporels est noyée toute entière dans le mouvement, elle ne peut se soustraire, elle non plus, à la mesure temporelle. Ce fait est si caractéristique des corps, que même s'ils sont « au repos » on en mesure la durée temporelle, parce qu'à bon droit on considère ce repos comme une absence (temporelle) de

(38) *O. c.*, t. I, p. 147.

(39) Notons que ces parties ne sont pas les parties de la substance, mais les parties de la quantité, c. à. d. les différentes répétitions de la substance, qui peuvent encore se subdiviser en d'autres répétitions, et ainsi de suite, indéfiniment (« *in infinitum divisibile* »). Sous chacune de ces parties se trouve la substance entière; elle est « *tota in toto et tota in singulis partibus* » (cfr. HOENEN, *o. c.*, p. 122; BALTHASAR, *o. c.*, p. 140, qui y parle de « *circumincession* »).

mouvement. Le vrai repos, la « *perfecta possessio* » de Boèce, n'est pas l'héritage des corps. D'ailleurs nous refusons de croire qu'un corps puisse jamais se trouver entièrement au repos (40).

L'existence temporelle est donc une conséquence de la mobilité des corps, et celle-ci est la conséquence directe de la composition hylémorphique. C'est parce que les corps sont composés de matière première qu'ils sont dans le temps, et voilà une autre manifestation de la matière première. C'est elle qui fait les corps étendus dans leur essence, c'est encore elle qui les « étend » dans l'existence. Les purs esprits ne possèdent ni durée ni étendue, ils n'ont aucune extraposition de parties, tant essentielles, qu'existentielles. Les corps au contraire, grâce à leur matière, peuvent occuper un certain lieu et un certain temps.

Le temps n'est donc pas la quantité, car celle-ci doit être et rester un accident intrinsèque, essentiel, de la substance matérielle. Mais comme l'existence reflète en quelque façon les conditions de l'essence, nous dirons que la durée ou le temps est un *reflet de la quantité*. Avant d'exister cependant les corps doivent déjà avoir cette destinée de ne pouvoir exister que dans le temps, d'être essentiellement successifs. Ce n'est plus là un simple reflet de la quantité, car ce n'est pas encore la durée ou le temps effectif, mais c'est la quantité elle-même dans une de ses manifestations primordiales, comme exigence à l'extraposition dans la mobilité successive. Il s'agit donc d'une communauté d'origine et celle-ci explique les ressemblances entre le temps et l'étendue, surtout le fait qu'ils nous semblent tous deux également mesurables.

Cependant lorsqu'on mesure la durée on fait totalement abstraction de l'étendue; et la mesure de l'étendue ne nous donne aucun renseignement sur la durée du corps. Celle-ci n'a pas une valeur arbitraire ou indéterminée; elle a ses limites tout comme la quantité. Dans un même corps individuel la durée s'étend depuis sa génération jusqu'à sa corruption; il est vrai que la cause corrompante aurait pu intervenir avant, mais une possibilité analogue existe p. ex. pour l'étendue: on peut en couper une partie. Mais il faut écarter l'idée d'une éventuelle proportionnalité entre la quantité et la durée; elles se trouvent dans deux ordres différents et un changement introduit dans l'une d'elles ne porte aucun préjugé sur l'autre (41).

(40) A ce point de vue il est très instructif d'observer pendant quelques instants de l'eau bouillante. Etrange phénomène: toute la masse est en agitation et cela sans aucune cause apparente. Il est vrai que nous avons oublié les flammes du foyer, mais nous savons bien que celles-ci ne servent qu'à porter la température de l'eau à 100° et à l'y conserver. Elles ne font pas autre chose. L'agitation incessante ne vient pas du feu, elle a lieu toute seule aussitôt que la température requise est réalisée. On sait d'ailleurs que le feu et les 100° ne sont nécessaires que sous la pression atmosphérique; il suffit de diminuer celle-ci pour assister au même phénomène, sans feu et sans chaleur sensible. C'est l'eau elle-même qui bout, c'est elle qui s'agite, c'est elle qui cherche à se transformer en vapeur pour se répandre ensuite aussi loin qu'elle le peut...

(41) La corrélation trouvée par Einstein entre la longueur et la durée d'un corps en mouvement par rapport à l'observateur, et selon laquelle la longueur diminuerait tandis que la durée augmenterait avec la vitesse du mouvement relatif, n'affecte pas ces durées et ces longueurs en elles-mêmes, mais la phénoménalité de la mesure effectuée par cet observateur. Celle-ci est variable, et de la façon décrite par Einstein; mais dénier aux

Il y a d'autres manifestations « quantitatives ».

Le temps n'est pas unique dans son cas; en l'ordre existentiel il y a d'autres répercussions de la matière première, donc d'autres manifestations apparemment quantitatives. On a vu que l'existence des corps est extrapolée en parties, ce qui en constitue la durée temporelle. L'existence étant l'actualité du corps avec toutes ses quantités et qualités, celles-ci participent aussi à cette existence étendue dans le temps. Jusqu'ici rien de nouveau. Mais nous savons par expérience que la continuation dans l'existence se réalise par des changements incessants, soit dans la quantité (dilatations de volume, augmentations de résistance, variations de capacité calorifique, etc.), soit surtout dans la qualité (changements de couleur, de densité, etc.). Ces variations sont coétendues avec le temps, comme la masse, la capacité, etc. étaient coétendues avec le volume. Chacune de ces variations constitue donc un aspect particulier du temps *et inversement*, tout comme la masse était un aspect particulier de l'étendue et celle-ci un aspect particulier de la masse. Mais remarquons bien que la quantité ou la qualité ne s'étendent pas dans le temps; au contraire, à chaque instant on a toute la quantité et toute la qualité; mais leur variation comme telle est ainsi « étendue » existentiellement, p. ex. une *variation* de la température, et non pas la température elle-même.

On ne peut nier la grande ressemblance qu'il y a entre l'extrapolation de ces variations et celle qui se rencontre dans l'ordre de l'essence. La raison profonde est à chercher dans la communauté d'origine: la matière qui fonde la quantité est la matière qui permet les variations. Cependant ce ne sont pas des quantités au sens strict, puisqu'elles sont dans l'ordre de l'existence. Il est vrai qu'il y a des réalités existentielles qu'on doit réduire aux catégories (*sunt praedicamenta reductive*); ainsi l'altération, qui est un changement et appartient à cause de cela à l'ordre existentiel, se réduit au prédicament de la qualité, parce qu'elle a lieu dans la qualité et qu'elle a comme terme une qualité. Mais dans notre cas il ne s'agit pas précisément des variations (quantitatives ou qualitatives), mais bien plutôt de leurs extrapolations. A défaut d'expressions consacrées, convenons de les appeler « *continuations* », car ce mot indique bien la répétition caractéristique à toute extrapolation. Ainsi le changement de volume et le changement de couleur sont deux « *continuations* » du corps, en tant que ces changements ont leurs « parties » les unes en dehors des autres. Le temps est aussi une continuation.

Il y a aussi des manifestations « qualitatives ».

En dressant des rapports comme nous l'avons fait pour les quantités, nous obtenons dans l'ordre existentiel quelque chose de très analogue aux qualités. Commençons par un exemple: la vitesse d'une translation.

choses tout *absolu* qu'on ne peut faire apparaître dans nos connaissances expérimentales, et en particulier à travers la technique de nos mesures, est un préjugé du positivisme...

Les physiciens la définissent comme le rapport entre l'espace parcouru et le temps employé : $v = s/t$. On compare ici l'espace parcouru avec le temps mis à le parcourir. En réalité, il ne s'agit pas de l'espace parcouru, mais d'une variation ; et dans cette variation on ne considère pas les différentes valeurs de l'espace parcouru aux différents instants, mais le fait que ces différents espaces parcourus sont successifs : les distances du point de départ sont *successivement* de 5, 10, 30 km. Cette variation comme telle a donc une extraposition de parties, c'est une continuation. Celle-ci, mise en rapport avec cette autre continuation qu'on appelle « temps », nous donne l'idée de *vitesse*. On compare donc deux continuations qui — comme les différentes quantités — se recouvrent et se compénètrent mutuellement. Leur importance relative est quelquechose d'analogue à la qualité, puisqu'elle ne souffre pas l'extraposition : elle est *tota in toto et tota in singulis partibus* ; la vitesse est la même à chaque instant des deux continuations. Comme pour la densité, nous n'excluons pas la possibilité de vitesses différentes se succédant dans un même mouvement ; mais si pendant une partie du mouvement il y a une certaine vitesse, celle-ci se retrouve entièrement dans toutes les parties de cette partie ; si la vitesse est constamment variable, on se portera à la limite des subdivisions et l'on écrira : $v = ds/dt$ (tout comme pour la densité avec laquelle la vitesse a une ressemblance particulière).

Comme on le voit, nous avons comparé entre elles deux continuations ou deux manifestations existentielles de la quantité, tout à fait comme pour les quantités essentielles. Dans ce dernier cas nous pouvions inverser les termes de la comparaison et nous pouvons le faire encore ici : $1/v = t/s$. Cette inversion est possible parce que s et t sont coétendus et par suite remplaçables l'un par l'autre. Mais la dernière expression ne nous procure rien de nouveau ; c'est la même réalité mais à l'autre extrémité de l'échelle. On pourrait l'appeler « lenteur » (cfr. la « raréfaction » pour $1/D$ et le « froid » pour $1/T$).

Évidemment ce qui précède ne définit que la *notion* de vitesse ; quant à sa mesure, il faudra tout d'abord résoudre le problème de la mesure de ces différentes continuations (en recourant à des quantités strictement dites), fixer les termes entre lesquels s'effectuera cette opération et enfin définir ce qu'on entend par « rapport » entre ces continuations, car le rapport mathématique n'est qu'un cas très particulier du rapport-prédicament (*habitus unius ad alterum*). Mais ce sont là des problèmes qui nous éloigneraient trop de l'objet principal de cet article.

Une autre question bien plus importante va retenir pour un moment notre attention. Qu'est-ce que la vitesse ? Est-ce une qualité ? Quel est son sujet d'inhésion ? À en croire de nombreux scholastiques, nous avons ici l'exemple classique d'un accident modal. Mais ce terme est difficile à définir et ne plaît pas à tout le monde, même parmi les scholastiques (42). Il est donc préférable de suivre une autre voie.

(42) Citons p. ex. le P. REMER, *Ontologia*, Rome, 1936, p. 162, où il dit : « Hanc tamen divisionem simpliciter inuimus, sed non probamus, quia difficile aut forte impossibile est eam exhibere per membra opposita, aut quae non implicent aliquid falsi aut etiam absurdi ».

Dans l'ordre de l'essence la matière première est la dernière source de la quantité et se manifeste dans l'ordre existentiel à travers les différentes continuations. D'une façon analogue la qualité est fondée en dernière analyse sur la forme substantielle dont elle est une manifestation. Elle est directement inhérente à la quantité, et cela signifie d'après le point de vue particulier que nous avons adopté (43), qu'elle est le « réglage », la « *contemperatio* » des différentes manifestations quantitatives qui, d'elles-mêmes, n'ont ni limites ni proportions définies. La forme substantielle exige pour autant de volume autant de masse, de résistance, de capacité, etc., et la réalisation de cette exigence est donc une manifestation de la forme substantielle, une qualité.

Dans l'ordre de l'existence on rencontre un phénomène semblable. La matière première est la raison ultime de l'extrapolation existentielle des corps. Mais d'elles-mêmes ces diverses continuations n'ont aucune commensuration ou proportion, elles ne se déterminent pas mutuellement (cfr. p. 459), car la matière ne leur donne pas cette exigence. C'est la forme substantielle qui — sans doute sous l'influence d'un agent extérieur, mais toujours en souveraine impératrice dans son propre domaine qui est le corps qu'elle informe — règle et adapte ces différentes continuations, exigeant pour telle continuation la coextension avec telle autre; et à travers la réalisation de cette exigence nous avons un reflet de ce qu'est la qualité dans l'ordre essentiel.

La vitesse — pour retourner à l'exemple dont nous sommes partis — est une détermination de l'ordre existentiel; elle dépend de la forme substantielle, qui règle les continuations composantes: à telle continuation bien déterminée (dt) correspond une autre continuation (ds), bien déterminée elle aussi (44). La vitesse pourrait s'appeler « qualité existentielle », mais pour éviter tout équivoque en cette dangereuse analogie avec la vraie qualité, convenons de l'appeler « comportement ». — Aux quantités et aux qualités de l'essence font donc pendant, dans l'ordre de l'existence, les continuations et les comportements. Les continuations se dispersent en une infinité de parties, tandis que les comportements n'ont pas de parties: ils se réalisent entièrement à chaque instant de la continuation, ils sont *toti in toto et toti in singulis partibus*.

D'autres « comportements ».

Il n'est plus difficile désormais d'étendre nos connaissances en découvrant, selon l'exemple de la vitesse, d'autres comportements. Ainsi, dans le courant électrique: $i = Q/t$, où nous rappelons que Q signifie non pas la quantité d'électricité (comme dans la formule $E = Q/C$), mais la continuation du transport d'électricité, bien que cette continuation elle-même ne sera rendue accessible aux

(43) Rappelons que nous parlons toujours de ces qualités les plus proches de la quantité et les plus confondues avec elle.

(44) Comme nous le disions, dans l'ordre existentiel il faut tenir compte en premier lieu de l'intervention des causes extérieures, efficientes. Mais celles-ci provoquent la réponse (la réaction) de la forme.

procédés mathématiques que par une évaluation quantitative de la charge transportée. Le rapport Q/t , qui règle les deux continuations, nous fournit un comportement nouveau (appelé « intensité du courant »), puisqu'on le retrouve tout entier à chaque instant des deux continuations. La formule peut s'étendre telle quelle à toutes les espèces de courant (d'eau, d'air, de magnétisme, etc.). Autre exemple : la puissance d'une source d'énergie (d'un moteur, p. ex) sera : $P = \text{Travail}/\text{temps}$. Mais il n'est pas nécessaire que le dénominateur soit toujours la même continuation spécifique, p. ex. le temps; on peut prendre n'importe quelle continuation fournie par n'importe quelle variation. Ceci est déjà évident du seul fait qu'on peut invertir ces deux rapports, ce qui en change le dénominateur sans nous faire perdre contact avec le comportement en question.

Avant de citer un autre exemple, remarquons que la comparaison se fait non pas entre les quantités mais entre les continuations correspondantes. Il nous est alors loisible d'introduire à côté des variations quantitatives des variations qualitatives ou bien encore des variations de comportements, ce qui ne changera rien à notre méthode. Voici alors un autre exemple : à une variation de température correspond une variation de longueur, et nous écrivons : $\alpha = dL/dT$, où α est le coefficient de dilatation (linéaire) de la substance considérée (45). Celui-ci ne s'étend pas existentiellement comme les deux continuations auxquelles il se rapporte, mais il est *totum in toto et totum in singulis partibus*. C'est une manifestation existentielle de la forme substantielle, c'est un comportement. De même l'inductance d'une bobine, rapport entre la variation de flux magnétique et de l'intensité du courant (formule : $L = d\Phi/di$) est un autre comportement, etc.

Mais dans la formation de ces rapports il faut toujours faire soigneusement attention à ce que les termes soient bien de la même espèce entre eux p. ex. tous deux des continuations ou tous deux des quantités. Ainsi p. ex. $T = Q/C$, que nous avons étudié précédemment, peut encore s'écrire : $C = Q/T$. Seulement cette expression n'a pas de sens pour le philosophe : elle lui fait comparer une quantité (Q) à une qualité (T), et quantité et qualité ne sauraient se coétendre. A qui objecte que Q et T devaient se considérer respectivement comme les variations de la chaleur et de la température, nous répondons qu'on ne devait pas alors écrire $Q/T = \text{capacité thermique}$, qui est une quantité, mais $Q/T = \text{vitesse de réchauffement}$; et l'on obtiendrait de nouveau un comportement. Dans l'exemple de tout à l'heure ($\alpha = dL/dT$), α représentait bien en effet la vitesse de la dilatation, vitesse par rapport à l'accroissement de T, bien entendu. D'ailleurs les expressions Q/T et dL/dT présentent une autre différence : dans le premier cas Q produit par définition T, tandis que dans le second dT produit en vertu d'une loi expérimentale dL. Cette différence essentielle se répercute sur les deux valeurs C et α de la façon que nous avons décrite.

(45) La forme différentielle ne change rien à l'essence de l'expression; au contraire elle est usuelle dans les formules où les termes ne sont pas des grandeurs, mais des variations de ces grandeurs, ce qui est précisément notre cas.

V.

A TITRE DE COMPLÉMENT

Analyse d'une formule apparemment très simple.

Nous avons essayé de débrouiller un terrain où les qualités se mêlent intimement aux quantités. Mais si nous prenons la fameuse loi d'Ohm ($I = E/R$), nous y trouverons l'exemple d'un mélange encore plus intime de ces deux éléments, mélange pourtant pas réfractaire à un procédé de purification. Nous avons déjà fait remarquer à propos de R qu'elle n'a qu'une additivité longitudinale; en augmentant la section du conducteur on *diminue* sa résistance. Le terme I présente aussi une anomalie. Comme comportement elle est « *tota in partibus* », mais ceci n'est vrai que dans la longueur et sous ce point de vue elle n'est pas additive; si au contraire on la compare à la section elle n'est plus *tota in partibus*, mais elle s'y étend comme une vraie quantité, et elle peut être divisée et additionnée. Enfin E représente une qualité en section et une quantité additive en longueur; tous les points d'une section du conducteur ont tout le potentiel de la section, mais en descendant le long du conducteur on a une chute de potentiel, comme si elle perdait graduellement ses *parties*. — Philosophiquement parlant, cette formule, si importante soit-elle, contient donc un mélange vraiment monstrueux. En considérant E et R en longueur, il s'agit de quantités, et l'on a $I = E/R$, vrai comportement, *totum in toto et totum in singulis partibus*. Au contraire, en section, où I est quantitatif, on aura p. ex. (s = section): $d = i/s$, une qualité, appelée « densité de courant ».

L'exemple de la loi d'Ohm est instructif, parce qu'il montre l'importance qu'a en philosophie l'interprétation d'une formule (ou d'une loi), même si celle-ci est absolument indiscutable. — L'examen de la formule fondamentale de la mécanique classique $\gamma = F/M$, qui est apparemment très simple aussi, confirmerait sans doute cette conclusion. Mais nous ne pouvons insister.

Valeur des formules dimensionnelles.

Après la longue analyse précédente on comprendra que les formules dimensionnelles, qui représentent les différentes grandeurs usuelles en physique au moyen d'une combinaison algébrique de quelques grandeurs fondamentales (p. ex. : L, M, T, R ; une puissance a alors les dimensions suivantes : L^3MT^{-2}) ne peuvent pas nous fournir le critère à distinguer les quantités des qualités: ces dernières en effet y sont traitées à la façon des quantités, et à juste raison, car ce qu'on mesure dans toutes les qualités ce sont les quantités qui les accompagnent. Les formules dimensionnelles, malgré certains défauts fort graves qu'on a déjà cherché à éliminer (46), présentent une grande utilité en physique

(46) Cfr. WILLIAMS, *On the relation of the dimension of physical quantities to directions of space*, Phil. Magaz., 1892.

pour reconnaître le genre de grandeur auquel devra appartenir le résultat d'une opération déterminée, et pour contrôler — du moins négativement — le résultat d'une opération si l'on sait par avance à quel genre il doit appartenir (47). Mais elles sont complètement incapables de nous dire si l'on a abandonné le domaine de la quantité pour entrer dans celui de la qualité; cette question se résout seulement par une analyse des concepts employés, et ceci regarde la philosophie!

CONCLUSION

Nous avons examiné la qualité dans ses rapports avec la quantité. Plus concrètement, nous avons voulu découvrir ce qu'il y avait de qualitatif caché derrière les formules apparemment quantitatives de la physique — science qui plus que toute autre a le devoir de s'occuper des qualités corporelles.

Nous nous sommes contentés de quelques exemples, un rien en face du nombre énorme des notions introduites par les physiciens pour se faciliter l'étude du monde. Mais les exemples n'étaient nécessaires que pour confirmer et illustrer des considérations plus générales qui ont été développées en même temps.

Il résulte de ces considérations que la physique de la quantité — celle qui a rejeté les qualités traditionnelles — ne s'est pas réellement limitée à l'étude des seules quantités. Elle admet l'existence de plusieurs entités qu'une réflexion impartiale doit reconnaître comme qualités au sens strict du mot. Et si le physicien a cru demeurer dans le domaine strictement quantitatif, ce n'est que parce qu'il a réussi à définir ces notions d'une façon quantitative, et à obtenir un nombre qui puisse les caractériser univoquement. La découverte et l'adoption de ces méthodes de « mesure » est sans doute un des grands mérites de la physique, mais on n'aurait pas dû en conclure à la non-existence des qualités.

Au surplus, l'étude du temps et des autres manifestations existentielles, qui subissent également des traitements exclusivement mathématiques, nous a mis en présence de deux groupes d'entités nouvelles (que nous appelions « continuations » et « comportements »), qui ne sont ni quantitatives ni qualitatives; et c'est ce qui explique les difficultés exceptionnelles qu'on rencontre p. ex. dans l'étude théorique de la « mesure » du temps.

Nous espérons que la division des grandeurs physiques en quatre groupes (quantités, qualités, continuations, comportements) pourra servir du point de vue philosophique, non pour découvrir des procédés de « mesure » — c'est l'affaire des physiciens, qui n'ont garde de manquer à ce devoir primordial — mais pour les justifier autant que philosophiquement se peut, en définir la portée et en circonscrire les conditions.

SAC. PROF. BERNARDO VAN HAGENS, S. S.

(47) Tout récemment M. STRANO a attiré l'attention sur la possibilité de déduire la structure de toutes les lois physiques (et non pas seulement des lois de la dynamique) en se fondant sur de simples considérations dimensionnelles (cfr. *Théorie des dimensions physiques et connaissance*, « Scientia », 1945, pp. 7-14).

LE LEGGI MERE PENALI

(Continuazione numero precedente)

INESISTENZA DI UN CATALOGO COMUNE DI LEGGI MERE PENALI

La controversia di cui vogliamo occuparci è eminentemente ordinata alla pratica: altro può essere il contegno del suddito di fronte a una legge morale, altro quello di fronte a una legge penale.

Perchè conosca di quale natura è la legge che gli è prescritta, ha bisogno di un criterio. Questo ultimamente, per i sudditi in genere, si riduce all'opinione dei dotti, poichè anche se il criterio fosse un altro, almeno i dotti saprebbero servirsene meglio degli indotti. Il popolo indotto può quindi riposare sull'opinione dei dotti — evidentemente solo dei dotti merepenalisti.

Applicando il criterio si viene a stabilire se una legge sia mere penale o meno, si catalogano le leggi mere penali. L'utilità pratica di un simile catalogo non si può mettere in dubbio. In grazia di esso il suddito potrà regolare la sua condotta, fidandosi dell'autorità dei dotti merepenalisti.

Ma quale catalogo comune ci offrono i dotti merepenalisti? Quando diciamo *comune* non intendiamo essere esigenti, non pretendiamo l'unanimità. Comunque il catalogo in qualche modo deve essere comune: solo se comune, viene a godere di quel valore che gli deriva dall'autorità concorde.

In mancanza di un catalogo comune, e perciò almeno estrinsecamente autorevole, il suddito, rude e indotto, non sapendo quale accettare dei cataloghi privati dei singoli dotti, finirebbe coll'accettare or questo or quello a proprio talento, a proprio comodo, finirebbe cioè col farsi, *col proprio criterio, il proprio catalogo privato*.

Sia pur dando alla parola *comune* un valore lato e generico, chiediamo quali leggi civili ed ecclesiastiche, specie moderne, facciano parte del catalogo comune delle leggi mere penali. Chiediamo in altre parole, quali delle *ordinationes rationis* che l'autorità ha dovuto promulgare per il bene comune di coloro di

cui ha la cura, siano *per se, tuta conscientia* violabili, secondo l'opinione comune — in senso largo — dei dotti merepenalisti.

Nessuna legge ecclesiastica odierna (1).

Forse qualche legge ecclesiastica d'altri tempi? Le deliberazioni del concilio di Toledo del 1355? (2) Non si sa bene di che natura fossero. Poterono essere disgiuntive, così come poterono non obbligare affatto, neppure alla pena. Poterono essere un puro consilio, come poterono essere anche un puro e semplice errore giuridico.

Daltronde la storia che fu, in questo momento, ci interessa meno assai della vita che è. Oggigiorno si possono dire mere penali le regole dei religiosi? Come obblighino è controverso, e lo vedremo tra breve. Comunque in una società convenzionale, quale è una società di religiosi, l'unico obbligo di coscienza di quanti vi appartengono per libera e spontanea elezione, è di stare ai termini del contratto convenzionalmente stipulato. Tale è l'obbligo, quale lo determina la convenzione stipulata dai soci. Nè pare impossibile una convenzione del tipo della legge mere penale. Che di fatto tale sia stata fatta in questo o in quello dei vari istituti religiosi, è cosa che si può verificare solo esaminando i termini del contratto che vincola quei religiosi.

E le regole dei seminari? Anche di queste faremo cenno in seguito. Per ora osserviamo che difficilmente si può capire come *possa* il superiore aver cura di coloro dei quali *deve* aver cura, se questi non hanno il dovere di accettare le sue cure, che si manifestano in ordini ben definiti, sia rivolti ai singoli per le varie circostanze del momento, sotto forma di precetti, sia rivolte a tutta la comunità per la vita ordinaria di tutti, sotto forma di regolamenti.

Ma ora ci interessano in modo speciale le leggi civili.

Parte notevole della legislazione civile odierna spetta alle leggi fiscali, violate a man salva, a ogni piè sospinto, dalla gran maggioranza dei cittadini.

Circa la loro merepenalità i pareri non sono concordi, anche se all'atto pratico spesso il comportamento dei dotti non sia diverso da quello degli indotti, che tutelano a tutto potere il loro patrimonio privato, cui pare attentino le bramosie voglie del bene comune. Non possiamo perciò inserirle nel catalogo che vorremmo compilare.

Per un rispettabile numero di autori, le leggi fiscali sarebbero mere penali. (3) Per lo Janssen invece potrebbero essere mere penali qui e morali o miste altrove, perchè tutto dipende dall'intenzione del legislatore (4).

(1) VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Malines 1930, p. 159.

(2) COLL. Mansi, t. XXVI, col. 411; *Synodus Toletana*, Hispania 1355.

(3) GENICOT-SALMANS, *Institutiones theologiae moralis*, I, n. 574.

FERRERES, *Comp. th. mor.*, I, n. 877.

CARD. DE LUGO, *De iustitia et iure*, disp. 36, n. 41.

S. ALPHONSUS, *Theol. mor.*, I, n. 145.

LEMHKUL, *Theol. mor.*, I, n. 1173.

NOLDIN, *De praeceptis*, n. 310, 466.

MERKELBACK, *Summa theol. mor.*, ed altera, Parisiis 1935, p. 257, n. 287 ss.

(4) JANSSEN, *Le fondement philosophique du devoir fiscal*, Ephem. theol. lovanienses, t. II, 1925, p. 367-389.

LE LEGGI MERE PENALI

(Continuazione numero precedente)

INESISTENZA DI UN CATALOGO COMUNE DI LEGGI MERE PENALI

La controversia di cui vogliamo occuparci è eminentemente ordinata alla pratica: altro può essere il contegno del suddito di fronte a una legge morale, altro quello di fronte a una legge penale.

Perchè conosca di quale natura è la legge che gli è prescritta, ha bisogno di un criterio. Questo ultimamente, per i sudditi in genere, si riduce all'opinione dei dotti, poichè anche se il criterio fosse un altro, almeno i dotti saprebbero servirsene meglio degli indotti. Il popolo indotto può quindi riposare sull'opinione dei dotti — evidentemente solo dei dotti merepenalisti.

Applicando il criterio si viene a stabilire se una legge sia mere penale o meno, si catalogano le leggi mere penali. L'utilità pratica di un simile catalogo non si può mettere in dubbio. In grazia di esso il suddito potrà regolare la sua condotta, fidandosi dell'autorità dei dotti merepenalisti.

Ma quale catalogo comune ci offrono i dotti merepenalisti? Quando diciamo *comune* non intendiamo essere esigenti, non pretendiamo l'unanimità. Comunque il catalogo in qualche modo deve essere comune: solo se comune, viene a godere di quel valore che gli deriva dall'autorità concorde.

In mancanza di un catalogo comune, e perciò almeno estrinsecamente autorevole, il suddito, rude e indotto, non sapendo quale accettare dei cataloghi privati dei singoli dotti, finirebbe coll'accettare or questo or quello a proprio talento, a proprio comodo, finirebbe cioè col farsi, *col proprio criterio, il proprio catalogo privato*.

Sia pur dando alla parola *comune* un valore lato e generico, chiediamo quali leggi civili ed ecclesiastiche, specie moderne, facciano parte del catalogo comune delle leggi mere penali. Chiediamo in altre parole, quali delle *ordinationes rationis* che l'autorità ha dovuto promulgare per il bene comune di coloro di

cui ha la cura, siano *per se, tuta conscientia* violabili, secondo l'opinione comune — in senso largo — dei dotti merepenalisti.

Nessuna legge ecclesiastica odierna (1).

Forse qualche legge ecclesiastica d'altri tempi? Le deliberazioni del concilio di Toledo del 1355? (2) Non si sa bene di che natura fossero. Poterono essere disgiuntive, così come poterono non obbligare affatto, neppure alla pena. Poterono essere un puro consilio, come poterono essere anche un puro e semplice errore giuridico.

Daltronde la storia che fu, in questo momento, ci interessa meno assai della vita che è. Oggigiorno si possono dire mere penali le regole dei religiosi? Come obblighino è controverso, e lo vedremo tra breve. Comunque in una società convenzionale, quale è una società di religiosi, l'unico obbligo di coscienza di quanti vi appartengono per libera e spontanea elezione, è di stare ai termini del contratto convenzionalmente stipulato. Tale è l'obbligo, quale lo determina la convenzione stipulata dai soci. Nè pare impossibile una convenzione del tipo della legge mere penale. Che di fatto tale sia stata fatta in questo o in quello dei vari istituti religiosi, è cosa che si può verificare solo esaminando i termini del contratto che vincola quei religiosi.

E le regole dei seminaristi? Anche di queste faremo cenno in seguito. Per ora osserviamo che difficilmente si può capire come *possa* il superiore aver cura di coloro dei quali *deve* aver cura, se questi non hanno il dovere di accettare le sue cure, che si manifestano in ordini ben definiti, sia rivolti ai singoli per le varie circostanze del momento, sotto forma di precetti, sia rivolte a tutta la comunità per la vita ordinaria di tutti, sotto forma di regolamenti.

Ma ora ci interessano in modo speciale le leggi civili.

Parte notevole della legislazione civile odierna spetta alle leggi fiscali, violate a man salva, a ogni piè sospinto, dalla gran maggioranza dei cittadini.

Circa la loro merepenalità i pareri non sono concordi, anche se all'atto pratico spesso il comportamento dei dotti non sia diverso da quello degli indotti, che tutelano a tutto potere il loro patrimonio privato, cui pare attentino le bramosie voglie del bene comune. Non possiamo perciò inserirle nel catalogo che vorremmo compilare.

Per un rispettabile numero di autori, le leggi fiscali sarebbero mere penali. (3) Per lo Janssen invece potrebbero essere mere penali qui e morali o miste altrove, perchè tutto dipende dall'intenzione del legislatore (4).

(1) VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Malines 1930, p. 159.

(2) Coll. Mansi, t. XXVI, col. 411; *Synodus Toletana*, Hispania 1355.

(3) GENICOT-SALMANS, *Institutiones theologiae moralis*, I, n. 574.

FERRERES, *Comp. th. mor.*, I, n. 877.

CARD. DE LUGO, *De iustitia et iure*, disp. 36, n. 41.

S. ALPHONSUS, *Theol. mor.*, I, n. 145.

LEMHKUL, *Theol. mor.*, I, n. 1173.

NOLDIN, *De praeceptis*, n. 310, 466.

MERKELBACK, *Summa theol. mor.*, ed altera, Parisiis 1935, p. 257, n. 287 ss.

(4) JANSSEN, *Le fondement philosophique du devoir fiscal*, *Ephem. theol. Iovanienses*, t. II, 1925, p. 367-389.

Non potrebbe sembrare un po' strano constatare come a un determinato contributo richiesto per il bene comune a tutti i soci, non corrisponda un dovere nel singolo socio di contribuirvi? Ed è forse per questo che v'hanno parecchi merepenalisti di tutt'altro parere. Per citarne uno solo, ma esponenziale, riporteremo il parere del grande patrono e confondatore della teoria che va sotto il nome di de Castro: « *Le leggi tributarie sono morali; chi le viola non è scusato dal peccato; anche se violandole si è esposto al pericolo di incorrere nella pena. Divina è la legge che prescrive di osservare le leggi tributarie. Colui che le ha violate, anche dopo che ha scontato la pena, è tenuto alla restituzione, come il ladro è tenuto a restituire la refurtiva* » (5).

A questo omaggio all'obbligatorietà delle tasse e delle leggi tributarie in genere, reso dal de Castro, fa eco la voce unanime — meno quattro voci — del consesso moderno più autorevole in questa materia: quello dell'Unione internazionale di studi sociali di Malines (6).

Non ci sembra azzardato pensare che tra le leggi di cui S. Paolo raccomandava l'osservanza, figurassero, e forse in prima linea, anche delle leggi di questa categoria: « *... propter noscentiam. Ideo enim et "tributa" praestatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem* (Ad Rom. 13; 6-7) ».

Comunque non è affatto pacifico tra gli stessi merepenalisti, che le leggi tributarie siano mere penali. È vero che questo è contro l'opinione del popolo; ma siccome detta opinione non gode dell'approvazione dei dotti, non basta a ornare di merepenalità le leggi tributarie.

(5) « *Ex eadem conclusione infero illos qui justa tributa principibus debita, per fraudem aut simulationem reddere omittunt, non liberari a peccato nec a restitutione, quamvis sic facientes subeant periculum poenae quae est per legem imposita, contra eos qui huiusmodi tributa solvere negligunt... quia lex poenalis humana non potest tollere obligationem legis divinae. Lex autem divina... praecipit tributa principibus reddi... Et inde sequitur ut, si quis tributum aliquod iustum, quovis nomine illud censeatur, reddere omittat, et postea de hoc accusatus et convictus, poenam legis patiatur, teneatur nihilominus adhuc in conscientia, ad huiusmodi tributum reddendum, quaeamodum, is qui poenam furti tolerat, tenetur ad rem furtivam restituendam* ».

DE CASTRO A., *De potestate legis poenalis*, l. I, c. XI

« *Leges per quas talia tributa praecipuntur, etiamsi in illis addatur poena, sine dubio p. poenales dici non possunt, sed morales, sicut aiaae de servandis contractibus et implendis promissis, et in universum, de reddendo debito quod unicuique ex iustitia debetur. Unde etiam certum est tales leges obligare in conscientia ad solvenda talia tributa integre et sponte, et sine ulla diminutione ac fraude* ».

Ibidem, l. V, c. XIII.

(6) « *L'Union internationale d'études sociales a réuni plusieurs fois, sous la présidence du Cardinal Mercier, un certain nombre de compétents à Malines. En 1921, la question qui nous occupe était à son programme. A l'unanimité, moins quatre voix, la déclaration suivant a été votée par l'assemblée* ». « *De soi les lois fiscales justes et justement appliquées obligent en conscience. L'effort des catholiques sociaux doit tendre à corriger l'opinion abusée en cette matière et à provoquer, au nom de la justice sociale, une loyale participation des gens de bien aux charges de l'État* ».

DU PASSAGE, *Les perplexités du contribuable croyant*, Études t. 186, 1928, p. 205.

Cfr. « *Codice sociale* », Roma, *Civiltà Cattolica* 1934, art. 143.

Neppure le leggi che stabiliscono il prezzo legale sono da tutti ritenute mere penali. Lo Azpiazu le ritiene razionali e perciò obbligatorie (7). Anche il Bayon ritiene che l'autorità possa obbligare in coscienza alla *tasa oficial* e che in Spagna di fatto questo avvenga (8). Ritiene obbligati in coscienza ad attenersi alla *tasa legal* i funzionari pubblici, le società, le banche, i datori di lavoro (9). Anche il Merckelbach riconosce l'obbligo del prezzo legale « *quia statuitur ab auctoritate in bonum commune* »; dal che si potrebbe anche dedurre che secondo il medesimo autore non potrebbero darsi delle leggi mere penali, essendo ogni legge necessariamente al bene comune (10).

Il Vermeersch non si perita di dare un giudizio definitivo in merito alla merepenalità delle leggi fiscali e circa la materia più controversa o almeno più scottante — tributi, caccia, pesca, polizia esterna — si limita a prendere atto della controversia di cui sono oggetto: « *Non si deve "urgere" l'osservanza delle leggi civili più di quanto non le sogliono osservare gli uomini onesti. Però a tutti va inculcata detta osservanza* » (11).

Anche l'autorità del Vermeersch, che ci dona bensì dei criteri, ma non si perita ad applicarli, non ci aiuta molto nella compilazione del nostro catalogo, che fin'ora non enumera neppure una sola legge comunemente ritenuta mere penale. Inoltre la merepenalità del Vermeersch non è quella che abbiamo chiamato più comune. Oggi forse, sconfessata dal Vermeersch, assai meno comune.

Il Woroniecki ritiene che non si possano dire mere penali le leggi che toccano dei diritti altrui, come sono quelle che riguardano la caccia, la pesca, le dogane, i tributi, ed altre simili (12).

Persino la prescrizione di non ricorrere a sotterfugi agli esami non è ritenuta mere penale (13).

(7) AZPIAZU JOAQUIN, S. J., *Los precios abusivos*, p. 169-170.

(8) BAYON, *Ilustracion del clero*, dic. 1941, « La ley de Tasa ».

(9) « Obligación de la tasa. — Ningun moralista católico pone en duda la obligación en conciencia que tienen de atenerse a la tasa legal los funcionarios públicos y las Sociedades o Compañías, cuando la autoridad civil ha determinado la que deben cobrar... que las Sociedades bancarias tienen de atenerse al interés marcado por la autoridad civil para el interés de los préstamos... que los patronos tienen de pagar el salario mínimo a los obreros ».

L. c. nella nota precedente, p. 447.

« *Officiales et societates istis definitionibus stare debent, nisi constet pretium esse iniquum, vel ei consuetudine derogatum sit* ».

VERMEERSCH, *Theol. mor.*, 1933, II, p. 431, n. 423.

(10) MERCKELBACH, II, n. 517, I.

(11) « *Non ultra tamen urgere debemus leges civiles, v. g. fiscales, quam probi viri eas observare solent. Verum simul talis observatio omnibus inculcanda est.* »

« *Quaestio ceterum de variis legibus recurret, et in re civili, potissimum movetur de legibus tributorum, venationis, piscationis et politicae exterioris.* »

VERMEERSCH, *Theol. mor.*, 1933, p. 181, n. 175.

(12) WORONIECKI, *De legis sic dictae poenalis obligatione*, Angelicum, vol. XVIII, fasc. 4, Roma, 1941, p. 382.

(13) « *... ni es tan so'lo una desobediencia a la legitima autoridad que prohíbe, y debe prohibir, todo fraude en los exámenes de referencia...*, (ma è anche menzogna e spesso ingiustizia) ».

BAYON, « *Ilustracion del Clero* », dic. 1941, p. 453.

Lo Janssen insinua in un primo tempo a modo di esempio, che le norme disciplinanti la circolazione stradale possano essere mere penali eccezionalmente, quando la loro violazione nel caso singolo e determinato non induce pericolo di sorta (14). Più avanti pare dia per mere penali senz'altro coteste stesse norme e più precisamente quelle della velocità e dell'illuminazione dei veicoli per via e vi aggiunge, per il Belgio, la legge che regola l'acquisto dei liquori (15).

Non è invero un gran che! Se la merepenalità servisse solo a tranquillizzare gli autisti audaci e i bevitori impenitenti, non avrebbe diritto alcuno di vessare tanti nobili ingegni.

Il Card. Gousset non avrebbe trovata legge mere penale alcuna nella Francia dei suoi tempi (16).

Lo Harmignie ammette che *sic et simpliciter* solo nelle società religiose, società facoltative, la legge è formulata merepenalmente in modo esplicito (17).

Sarà questa mancata esplicitezza a rendere tanto incerti i vari autori nel valutare questa o quella legge in concreto mere penale *certo et communiter*, così che il catalogo di dette leggi, *certamente* e, più o meno, *comunemente* ammesse, sia ancora tanto digiuno? Non una sola fin'ora vi figura, il che è forse troppo poco!

Il Salsmans enumera ben sei categorie di leggi civili *non mere penali*: fuori di queste categorie vanno perciò cercate le leggi mere penali (18). Ma a noi interessa non tanto sapere quelle che non possono essere mere penali, quanto quelle che lo possono e che lo sono di fatto. D'altronde siamo profondamente convinti che fuori delle categorie del Salsmans sia ben difficile poter trovare ancora una legge giusta, ordinata cioè al bene comune. Ma dove non è possibile la legge, non è certo possibile la legge mere penale: dovrebbe essere legge non-legge.

L'utilità dello studio del Salsmans sta in questo, che ci propone il criterio negativo *ex materia* per costruire un catalogo di leggi mere penali per esclusione. Ora però, più che un criterio, noi ne vorremmo vedere l'applicazione pratica, che ci dia quel catalogo, più o meno comune, che andiamo cercando, perchè lo riteniamo necessario e urgente.

Necessario e urgente, perchè, stante la comodità pratica offerta dalla teoria, che nessuna, per quanto vuoi circospetta *gnosi* ha saputo tener celata, il privato, un catalogo, se lo è fatto da sè: ogni legge scomoda vi è entrata; e per l'egoismo privato ogni legge non può non essere piuttosto scomoda.

(14) JANSSEN, *De lege mere poenali*, Jus Pontificium, Romae, 1924, p. 190-191.

(15) *Loco nuper citato*, 1924, p. 29.

(16) CARD. GOUSSET, *De legibus*, c. 6, n. 154, anno 1850.

(17) « Bref, seules les associations religieuses facultatives formulent, comme on le prévoyait, des règles explicitement non-obligatoires en conscience ».

HARMIGNIE, « Ordonnances humaines et obligations », *De conscience*, « Revue Néo-scholastique », t. 32, a. 1934, p. 292.

(18) SALSMANS, S. J., *L'obligation en conscience des lois civiles*, « Nouvelle Revue Théolog. », t. 55, 1928, p. 141 ss.

DIFFUSIONE DELLA PRASSI MEREPENALISTICA

L'assenza di un catalogo comune ha provocato la compilazione di cataloghi privati. Ciascuno si è fatto il suo, più o meno ampio, in base alla più o meno delicata sensibilità della propria epidermide sociale.

Dobbiamo convenire che gli scrupoli e le ansietà in questa materia siano piuttosto cosa rara, se si considerano le proporzioni prese da cotesti cataloghi privati che annoverano, dal contrabbando alle imposte indirette, pressocchè tutte le leggi civili (19).

E questo è avvenuto, non ostanti le precauzioni prese da coloro che, patrocinando la teoria, pretendevano di monopolizzarne l'uso, riservandosi il diritto di regolarne la posologia, per cautelarsi da grossi guai, diversamente fatali (20).

Fosologia da contagocce, quale si suole usare pei veleni, praticata, nella direzione privata, pastorale, « *per non inculcare, pur senza volerlo, l'idea che le leggi siano cose che si possano violare ogni qual volta si possa farlo senza grande rischio* » (21).

Monopolio e posologia minimalistica necessaria d'altronde « *per evitare abusi e indebite estensioni da parte di sudditi poco intelligenti e per non offrir pretesto a eventuali diminuzioni di rispetto verso l'autorità, come capiterebbe, se si dichiarasse pubblicamente che una legge è mere penale* » (22).

Cotesta *gnosi* può però generare dei legittimi sospetti: la verità non ha bisogno di segretumi. Può germogliare nelle catacombe, ma per erompere poi alla luce del sole e diffondersi. L'ombra è dei figli delle tenebre, e il segreto e il silenzio sanno troppo di omertà. La verità è come il bene: vuol diffondersi. La verità non ha natura affine a quella della talpa: vivere tutta la vita sotto terra! Non apparteneva certo a questa pavida e pudibonda *gnosi* il de Castro, che, con-

(19) GILLET, *Conscience chrétienne et justice sociale*, Paris, 1922, p. 252.

(20) « Soli in sua regione aut natione docti et periti de hoc judicare valent ».

FERRERES, *Comp. th. mor.*, ed. 11^a, I, n. 205; Barcinonae 1921.

MERKELBACK, *Summa th. mor.*, I, n. 287.

(21) A déclarer avec trop de facilité que telle et telle loi est purement pénale, on habituerait les hommes à se désintéresser de la chose publique, leur incu'quant, sans le vouloir sans doute, l'idée que les lois sont des choses qu'on élude aussi longtemps qu'on le peut sans grands risques ».

KISELSTEIN, *Répercussion de la loi dans la conscience*, « Revue Eccl. de Liège », 1933-34, t. 25, p. 95.

(22) « Ulro tamen agnoscimus doctrinam expositam esse ex illis quae potius privatae directioni quam publicae praedicationi conveniunt. Si enim palam annuntietur, non tantum ab aliquibus perperam intelli et indebite extendi potest, sed etiam ansam praebere potest minutioni reverentiae quae auctoritati legitimae debetur propter irrisiones et dicteria quibus apud malevolos facile excipietur. »

« Quoad leges civiles, numquam, juxta superius dicta, opportuna videtur publica de characterem mere poenali declaratio ».

CLAEYS BOUUAERT, *De lege mere poenalis*, Col. Gandavensis, t. 12, a. 1925, p. 29.

vinto della bontà della propria causa, faceva caldi voti per la diffusione della teoria (23).

Ma ciò che si temeva, avvenne: non poteva una dottrina tanto rumorosa, stante la controversia di cui fu sempre oggetto, per di più a pretto indirizzo pratico — nata dalla pratica, e destinata alla pratica — restare secreta al principale interessato: il popolo.

Il popolo trovò nella merepenalità quanto andava cercando, per giustificare il suo pressocchè abituale atteggiamento nei riguardi della legge: l'atteggiamento di colui che, ritenendosi ingiustamente danneggiato dalle esazioni che gli vengono estorte per legge in nome del bene comune, si indenizza occultamente, tutte le volte che lo possa senza esporsi troppo.

Così, nonostante tutte le cautele progettate dai merepenalisti per limitare l'uso e minimalizzare il pericolo importato dalle leggi mere penali, l'uso e l'abuso è generale. « *L'acqua si è infiltrata fra pietra e pietra, si scava un cunicolo, si apre una breccia: non si può più contenere, e alla fine tutta la diga si sfascia. Il popolo è semplicista* » (24).

La teoria è diventata pratica universale: la legge civile è violata ogni qual volta la si possa violare senza esporsi troppo a eventuali repressioni, pur non senza una certa qual violenza alla propria coscienza, che pertinacemente, anche se sommessamente, protesta.

Alla violazione spudorata di pochi audaci, si affianca quella dei molti che, per un certo qual pudore, non amano la pubblicità. Forse questo pudore sta a indicare che la coscienza si sente urtata. Ed è per questo che sono ben pochi coloro cui piaccia si sappia che sono abituali violatori dei propri doveri civili, anche se dal popolo concordemente ritenuti mere penali.

Oltre alla mentalità semplicistica e generalizzatrice del popolo, ha certo influito alla diffusione della pratica merepenalistica, la cattedra privata da cui veniva insegnata ai singoli la ricetta per eludere *tuta conscientia* le imposizioni razionali impartite dal legislatore per il bene di coloro cui le impartisce. Il difetto di un catalogo comune, vi ha pure influito, e notevolmente: il suddito, tra i pareri discordi della così detta autorità in materia merepenalistica, ha finito col farsi il suo cataloghetto privato. Certo grande spinta alla marcia in avanti della pratica merepenalistica è stata data dalla praticità della teoria, atta, e come! ad alleggerire il giogo della legge. Finalmente vi ha pure influito l'invadenza partigiana dello Stato moltiplicante le esazioni senza equità, come pure la più o meno

(23) A. DE CASTRO, O. F. M., *De potestate legis poenalis*, libri 2, Lovanii 1557, Praefatio, fol. 68 A.

(24) « Le public est simpliste; là où il voit une fissure dans le mur des lois, il y fait une brèche, et sa conscience y passe toute entière. Pas vu, pas pris; voilà sa formule à l'égard de toutes les lois d'État ».

GILLET, o. c. nella nota 19, p. 252.

ostentata aconfessionalità degli organi legislativi e di tutta la compagine statale in genere.

Il propagarsi della teoria, quasi diffusione epidemica, ha contagiato un po' tutti, in basso e in alto, e forse per questo sono stati rari coloro che hanno osato scagliare, apertamente, la propria pietra contro la teoria, spesso di moda, sempre assai comoda.

Questo infatti esige assenza di colpa, o una conversione decisa con sconfessione di tutto un passato merepenalisticheggiante e rinuncia a un assai comodo modo di agire, con riconoscimento della propria passata disonestà *licet* civile, o la sfrontatezza di diportarsi palesemente incoerenti con le proprie convinzioni teoriche.

Ora però le voci contrarie alla teoria si sono andate facendo meno rare: le apprensioni e gli allarmi, suscitati dal diffondersi della teoria, si sono trasformati in vere e proprie proteste, sempre più numerose e autorevoli, non solo contro l'abuso della teoria, ma contro la sua stessa legittimità.

ANTIMEREPENALISTI E INVOLUZIONE DELLA TEORIA MEREPENALISTICA

Il coro di proteste va facendosi più sonoro, mentre quello *pro* va affievolendosi. Al che vien fatto di esclamare: « *Cette vénérable théorie aurait-elle donc du plomb dans l'aile?* » (25).

Le ali non divengono certo di piombo per il troppo uso. Il che significa che la teoria, lanciata nei cieli aperti della morale dal de Castro e seguaci, era salita e sembrò volasse, finchè era durato in lei l'impulso a tergo; esauritosi questo impulso violento, si era librata in forse per poco, per poi riprendere la corsa in senso inverso, con velocità via via più celere. Quando sarà giunta al suolo, non darà più illusione alcuna di volo. E c'è chi ritiene che se non è ancora atterrata poco ci manca: « *Le autorità infatti che la sostengono nel suo volo violento, non lo farebbero che per una certa qual fedeltà sentimentale verso i loro maestri, dai quali l'hanno ricevuta in eredità e custodia. Sentimento per altro rispettabilissimo, ma che non ha posto tra le categorie della ragione; sentimento che imporrebbe a cotesti alianti della teoria, larghe evoluzioni e difficili acrobazie per riportare il loro apparecchio dalle basse e incerte quote di un pericoloso volontarismo, a quelle più elevate e sicure dell'idealismo giuridico. Ed è appunto di fronte a questa abile, ma snervante manovra, e perciò fatalmente esaurienti che si ha l'animo di esclamare con tutta convinzione che ciò non possa durare*

(25) LITT, *Les lois dites purement pénales*, « *Revue Ecclésiastique de Liège* », novembre 1938, p. 156 (2).

indefinitivamente. Ed è per questo che è facile rilevare dei segni inequivocabili di declino della teoria all'ora presente » (26).

Tra i merepenalisti per sentimento e perciò all'acqua di rose, si troverebbe anche Mons. d'Hulst « il quale, volendo conservarsi fedele alla dottrina affidatagli in custodia, e non potendo d'altronde rinunciare alle esigenze della ragione, farebbe della legge mere penale una legge non obbligatoria sotto colpa al contenuto ob parvitatem materiae. In questo senso tutti i dotati di buon senso sarebbero merepenalisti, non escluso S. Tommaso.

Una siffatta dottrina però non è merepenalista che per equivocazione » (27).

Ci sembra di scorgere sintomi di disagio logico di indubbio valore anche nella sentenza del Vermeersch, quando « recedendo ab his quae in editionibus anterioribus, secundum consuetum loquendi modum docuerat » (28), nella terza edizione del suo trattato di morale, viene ad abbracciare, applicandola alle leggi mere penali, la sentenza del Gaetano al riguardo delle regole merepenali (29).

Il Renard scorge segni manifesti di involuzione della teoria anche presso i più accreditati sostenitori della medesima. Alludendo allo stesso Janssen si esprime così: « Les auteurs qui maintiennent encore la théorie inclinent à restreindre la portée » (30); e più avanti vedrebbe detti autori fare « autant d'efforts pour minimiser la théorie et la rendre inoffensive » (31).

Tentativi di minimalizzare la teoria, razionalizzandola, o, piuttosto, sconsigliandola, si scorgono anche presso altri autori moderni.

Per il Woroniecki la *lmp* si riduce a una legge *de minimis*, scusata, ma

(26) « On nous permettra d'exprimer notre conviction que nombre de théologiens modernes ne la soutiennent plus que par une fidélité toute sentimentale aux maîtres dont ils se proclament les disciples ».

RENARD, *La théorie des LMP*, Paris, 1929, p. 57.

« ... Mais cela ne pouvait durer indéfiniment: c'est pourquoi il nous est facile de relever des signes non équivoques du déclin de la théorie des lois purement pénales à l'heure actuelle ».

Ibidem.

(27) « C'est la notion de bon sens que traduisent l'adage vulgaire « le mieux est l'enemi du bien » et le brocard juridique: de minimis non curat praetor; et saint Thomas tient comme chose légitime, conseillée par la prudence, de tenir les raisons de peu de poids comme n'existant pas » (*Summa th.* 1^a 2^{ae}, p. 14; a. 4).

RENARD, o. c. nella nota precedente, p. 76.

« Seulement cette nouvelle théorie, idéaliste, des lois p. p. n'est pas celle qu'enseignaient les anciens casuistes; il ne semble pas, du reste, qu'elle ait trouvé jusqu'ici beaucoup d'écho chez les défenseurs modernes de la distinction; Mgr d'Hulst lui-même ne l'offrait qu'à titre d'ultime concession, et comme pour ne pas désavouer formellement la terminologie reçue ».

Ibidem.

(28) LOPEZ, *Theoria legis mere poenalis*, Periodica, t. XXVII, fasc. 3, Romae 1938, p. 207.

(29) VERMEERSCH, *Theol. mor.*, ed. 3, vol. I, n. 172, p. 174.

(30) RENARD, o. c. nella nota 26, p. 28, nota 1.

(31) RENARD, o. c. nella nota precedente, p. 63.

tuttavia coattibile (32). Per il Brisbois si riduce ad un caso concreto in cui la legge fa vacanza, ma tuttavia coattibile (33). Questo abbandono della sentenza più comune, li mette in una posizione tale da farli passare per veri e propri avversari della teoria stessa.

Se le voci oggi giorno contrarie sono più sonore, ciò non toglie che anche in altri tempi ve ne siano state: voci isolate di cantanti solitari *extra chorum*, ma decisi e pertinaci, come sono quanti passano all'opposizione, tanto da aver saputo amareggiare notevolmente i tripudi di gioia della teoria in ascesa trionfale (34).

Tra gli antichi, degno di nota, è Silvestro de Prierio, che meritò di essere chiamato « *patrem partis theoriae poenali infensissimae* » (35), ed il Salon che ritiene assurda una legge puniente e non obbligante o proibente un'azione (36).

Numerosi gli autori moderni opposti alla teoria o al suo uso, più o meno apertamente e violentemente. Di alcuni di questi conviene far parola.

Il Canestrari, pur ammettendo la possibilità teorica della *Imp*, ne ritiene disastrosa, ai fini pedagogici, l'applicazione nei seminari: « *abolirebbe la sincerità, abituando a servire ad oculos. Spingerebbe i superiori a discendere a restrizioni infinitesimali, che rendendo penosa, opprimente l'atmosfera del seminario, sarebbe causa di delazioni, ipocrisia, risse... inferiate, catenacci, spie nelle porte, proprio come in una prigione; indurrebbe i semplici, che non sogliono nascondere le loro mancanze a imitare i maliziosi, per sottrarsi come questi alla pena. Tali insomma sarebbero le conseguenze di dette leggi in ambiente di perfezione* (proprio là dove se ne pretende trovare da parte dello Janssen e di altri la fede legittima di nascita, come vedremo a suo tempo) *da doversi domandare se sia possibile che dette leggi siano proprio da Dio: "Omnis potestas, omnis lex a Deo". Si deve piuttosto richiamare l'attenzione dei seminaristi alla voce della coscienza e del dovere, chè, per quanto piccola sia la materia della prestazione richiesta, pur supposte delle teoriche Imp, non si viola mai la disciplina del seminario senza commettere praticamente un qualche peccato. I superiori dalla loro parte non devono dare cattivi esempi a questo riguardo. Nessun autore di perfezione (neppure per ridurre il pericolo di peccare!) non*

(32) WORONIECKI, *De legis sic dictae poenalis obligatione*, « *Angelicum* », vol. XVIII, fasc. 4, Romae 1941, passim.

(33) BRISBOIS, *A propos des lois p. p.*, « *Nouvelle Revue Théol.* », t. 65, a. 1938, passim.

(34) « *Doctrinam de lege mere poenali, quamquam pluribus ab hinc saeculis probata est et recepta ab auctoribus scientiae theologicae et canonicae peritissimis, hodiernis adhuc temporibus disceptationi litique obnoxiam esse nemo ignorat. Nec nova et recens est d'cenda sententia huic doctrinae offensa, nam ubi vix aperte apparuit, contradictionem pertinacem iam invenit* ».

VANGHELuwe, *De lege mere poenali*, « *Ephemerides theol. Iovanienses* », t. 16, a. 1939, p. 383.

(35) VANGHELuwe, *l. c.* nella nota precedente, p. 418.

(36) BART. MIGUEL SALON, *Commentarium in disputationem de Justitia quam habet S. Thomas in 2a 2ae, Valentiae 1591*; *Controversia de justitia et jure*, q. 72, art. III.

presentò mai ai suoi figli spirituali esempi del genere. In una parola, questa teoria va messa al bando dai seminari » (37).

Che cosa abbiano pensato al riguardo educatori e maestri di spirito, sarà fatto brevissimo cenno parlando delle regole dei religiosi.

Che valore può avere una teoria, nata per giustificare una prassi, che non trova applicazione pratica, neppure là, dove si vorrebbe sia nata?

Il Lopez, pur astenendosi *pro nunc* dal prendere posizione nei riguardi della teoria nel campo speculativo, le nega recisamente quel valore pratico, che pretenderebbe di avere, dichiarandola *sic et simpliciter* oggi giorno inapplicabile (38).

Altri poi sono decisamente avversi, non solo alla pratica, ma alla teoria come tale, frutto di *mentalité déplorable* (39).

Il Gillet non fa davvero complimenti alla teoria, non smentendo in questo la sua natura, più che focosa, esuberante. Benchè d'altra opinione, il du Passage, riferendo il pensiero del Gillet, ne riproduce lo stile oratorio, caldo e vivace: « *N'a-t-on pas essayé de dérober aux rigoureuses prescriptions de la justice sociale une partie des démarches humaines par la distinction de la loi morale et de la loi pénale?* » (40). E dopo aver esortato a considerare lo Stato, non come l'oppressore, ma come il tutto di cui siamo le membra, a contribuire al bene comune con le debite prestazioni, continua: « *Ce que est nécessaire encore, c'est de réduire à sa plus simple expression, sinon de supprimer, la trop fameuse distinction entre la loi morale et la loi pénale* ». E finalmente, dopo aver dimostrato che anche il Billuart, pur qualificato per meropenalista, ritenga tuttavia che la Imp obblighi non solo alla pena, ma anche al contenuto, come una comunissima legge mista, conchiude, domandandosi: « *Alors à quoi bon maintenir cette distinction?* » (41).

(37) CANESTRARI A., *De lege canonica mere poenali*, « Apollinaris », t. 3, Romae 1930, p. 318-322.

(38) « *Scopus nostrae dissertationis. Unde operae pretium visum est, abstinendo pro nunc a questione speculativa circa possibilitatem talium legum, investigare utrum in legibus civilibus hodiernis illae conditiones verificentur quae a genuinis auctoribus et propugnatoribus theoriae legis mere poenalis proponuntur tamquam necessariae ut lex quaelibet haberi possit ut mere poenalis.* »

Etenim si illae conditiones non dantur, discussio quae minime clausa est, circa possibilitatem et convenientiam illius theoriae, utpote practico momento destituta, per aliam explicationem magis consonam erit substituenda.

Nostram opinionem modeste lectoribus nostris subicimus, desiderio ducti suscitandi iterum studium quaestionis maximi momenti et quidem ad mentem communis magistri Angelici Doctoris, a quo normas ad interpretandam obligationem legis civilis, sine recursum ad theoriam poenalisticam, mutuari intendimus ».

LOPEZ, I. c. nella nota 28, p. 205.

« *Divisio legis civilis in moralem, poenalem et mixtam, quidquid sit de questione speculativa, practice ad explicandam obligationem legum civilium hodiernarum inservire non videtur.* »

Ibidem, p. 213.

(39) GILLET, o. c. nella nota 19, p. 141.

(40) DU PASSAGE, *La semaine sociale de Toulouse, quelques commentaires*. « *Prodes* », t. 168, 1921, p. 552.

(41) GILLET, o. c. nella nota 19, p. 252.

La voce del Gillet non si è spenta nel deserto, ma ha destato invece numerose eco anche lontano (42).

Nè meno decisamente avverso alla teoria pro Imp ci appare il Renard, che così conchiude il suo studio sull'argomento: « ... *la théorie des lois p. p. n'est seulement une erreur, elle est une maladresse* » (43).

Per il Litt invece « *la théorie des lois purement pénales constitue simplement une maladroite et indue généralisation* » di principi generali chiari e inconfondibili, ammessi ragionevolmente per umanizzare il rigore delle leggi, e più avanti, stanti i demeriti della teoria, primo dei quali è di aver « *obscurci la notion même de la loi* », fa voti per la sua eliminazione a vantaggio della morale (44).

Dopo quanto si è detto, non possiamo far a meno di pensare alla delusione profonda che proverebbe il de Castro, se rivivesse ai nostri giorni, lui, che a' suoi tempi, faceva caldi voti per la diffusione della teoria, per la salute delle anime! (45).

Ci sembra lecito concludere affermando che la teoria, affatto chiara, è ancor meno pacifica e che perciò può essere utile una revisione a suo riguardo.

NECESSITA' DI SOTTOPORRE A REVISIONE LA DOTTRINA MERE PENALISTICA

Una revisione si impone.

Il Vangheluwe, pur favorevole alla teoria, la ritiene « *nimis formalistica et altioribus principiis non satis vindicata* » (46), che si potrebbe tradurre: fondata forse troppo su formule pastorali e aforismi giuridici, ma troppo poco su principi metafisici ed etici.

(42) « ... la poca lógica distincion entre las leyes publicas mere poenales y las mixte poenales (p. 59) ... La definición de ley meramente penal, ya incluye la *petitio principii* (p. 60) ... quién no ve que eso es promover el egoismo más farisaico, el individualismo sordido, la negligencia y el desprecio de las exigencias del Bien Común? No se legitima con esto, tacitamente, todo procedimiento en favor del yo? ... no vemos que con eso promovemos et espíritu de egoismo, de injusticia social, de revolucion? ».

PANZARASA V., *Iusticia Social*, Santiago, 1938.

(43) RENARD, o. c. nella nota 26, p. 74.

(44) « On doit, pensons nous, inscrire au passif de la théorie des lois purement pénales quelques conséquences assez graves, et on peut espérer de son élimination éventuelle de la Science morale quelques avantages précieux ».

LITT., l. c. nella nota 25, p. 361, 366.

(45) « ... ego etiam abhorreo tantam legum poenaliū multitudinem, quae saepe nihil aliud efficit, nisi hominum conscientias illaqueare et irretire. Ob quam causam ego frequenter opto ut a multis huiusmodi legibus, solo poenae comminatione retenta, obligatio ad culpam tolleretur ».

DE CASTRO A., o. c. nella nota 23, ibidem.

(46) VANGHELUWE, o. c. nella nota 34, p. 383.

Il du Passage ammette candidamente che *la teoria merepenalistica, nonostante le autorità che la sostengono, gli appare tutt'altro che soddisfacente nei riguardi della logica* » (47). Questa affermazione acquista un valore particolare, se si tiene presente che è fatta da colui che sette anni innanzi riteneva dannoso sopprimere questa illogicità (48). Ritenere poco logica una teoria, e steoricizzarla, è per noi la stessa cosa.

Anche il Dabin, dopo avere indicata la struttura tecnica delle *Imp*, ammette candidamente che tutto ciò non può soddisfare le esigenze della logica, anche se possa adattarsi alla complessità dei casi in concreto contingenti (49).

Anche altri, come abbiamo già osservato, ritengono la teoria poco logica, o addirittura una petizione di principio, nella stessa definizione di *Imp* (42).

Secondo il Ranwez, la confusione e l'illogicità sarebbe solo apparente, dovuta a trascurata visione d'insieme (50). Da ciò la convenienza di fare cotesta sintesi, cui evidentemente si prerichiede una proporzionata analisi dei singoli elementi. Ecco un'altra ragione per fare una revisione.

È questa revisione che si prefigge lo Harmignie, « *evitando gli scogli del giansenismo e del lassismo, cercando la verità sine studio et ira. Ritiene che per trovarla, si richieda di rimettere in discussione tutta intiera la dottrina della legge, della sua interpretazione, della sua applicazione* » (51).

Lo Harmignie si prefigge di colmare quella lacuna, che tuttavia verrà lamentata ancora dopo lui dal Vangheluwe; si prefigge di eliminare l'illogicità denunziata dal du Passage e dal Dabin e da altri — illogicità solo apparente per il Ranwez, e che vien meno, se si tiene sott'occhio l'insieme della dottrina merepenalistica.

Sentire il bisogno di revisionare in sede adatta la teoria, non è perciò necessariamente indice di spirito protestantico e di prurito di riforma. Nè vale l'adagio *quieta non movere*, perchè oggi, assai più che alcuni anni fa, quando il Renard poteva scrivere: *de nos jours*, oggiogiorno assai più di allora, « *si manifestano dei segni forieri di ripensamenti; sembra che si vada ritornando sui propri passi da parte dei merepenalisti, e questa conversione rimette in questione*

(47) DU PASSAGE, Recensione dell'opera del Renard: *La valeur de la loi* « *Etudes* », t. 196, 1928, p. 490.

(48) « *...sous prétexte que la limite est parfois vague entre le devoir strict et les obligations moins précises, on ne gagnerait rien à supprimer d'un mot cette frontière litigieuse* ».

DU PASSAGE, l. c. nella nota 40, p. 555.

(49) DABIN J., *La philosophie de l'Ordre Juridique Positif*, Paris, Rec. Sirey, 1929, p. 658.

(50) « *Rien n'empêche que, pour les étudier séparément, on désarticule les pièces de cet organisme. Mais il faut avoir soin d'en reconstituer l'ensemble, si l'on veut se faire une idée juste de la puissance du mécanisme et voir jusqu'à quel point il est actionné par la force qui vincule les consciences* ».

RANWEZ, *Sur la notion de Imp*, in « *Coll. Namurn.* », t. 19, 1924-25, p. 306, n. 1.

(51) « *Pour l'établir (la vérité) jusqu'en ses fondements, c'est toute la doctrine de la loi, de son interpretation et de son application que nous aurions à discuter* ».

HARMIGNIE, l. c. nella nota 17, p. 299 e passim.

ciò che si riteneva in possesso pacifico. Quello che per ora è un atteggiamento degli intellettuali, non può non venire in un secondo tempo assunto anche dal clero e dai giuristi, e rinnovare infine l'opinione pubblica » (52).

« Questo rinnovamento della pubblica opinione, è tanto più urgente oggi, stante il grande abuso cui la merepenalità ha aperto l'adito » (53).

Una revisione s'impone, ed è urgente; ma non è facile. La matassa da dipanare è alquanto ingarbugliata; anzi si direbbe che si tratti di un autentico guazzabuglio di matasse svariate e variopinte, i cui fili sono andati tessendo una strana ragnatela. Molte, troppe, si direbbero le cose chiamate in causa nella nostra questione. Ne enumeriamo alcune.

Da parte della teologia morale: atti umani, virtù; obbedienza, giustizia, carità; colpa e pena; pena grave e lieve, colpa mortale e veniale. Da parte dell'ascetica e della pastorale cattolica: perfezione cristiana e imperfezione; il bene e il meglio; colpa e perdono; precetti e consigli e direzione privata, specie in occasione della confessione sacramentale. Da parte del diritto canonico e civile: ordine giuridico e ordine morale; coattività della legge, scusa ed epicheia; foro interno e foro esterno; « latae et ferendae sententiae »; « ante et post sententiam iudicis »; il « nimium incommodum » e il « de minimis non iudicat praetor ». Da parte dell'etica: l'« ordinatio rationis » come « ordinatio » e come « iussus »; l'intenzione del legislatore e l'« imperium » e le loro rispettive parti nella legislazione; legge eterna, naturale, positiva, umana e divina; la legge giusta, quella ingiusta ed il diritto all'insurrezione; la necessità e la libertà psicologica e morale; di nuovo la colpa e la pena; la pena in quanto vendicativa, medicinale, esemplare; la sottomissione alla pena e la liceità di sottrarvisi; inoltre la società naturale e necessaria e le società convenzionali e facoltative, la sociabilità umana e la pseudo-sociabilità biologica; l'autorità sociale, il bene privato, il bene comune; la costituzione del bene comune, il contributo dei soci al bene comune e la loro partecipazione al medesimo; il fine sociale, il fine e il mezzo, il mezzo utile e necessario, l'obbligatorietà del mezzo. Finalmente dalla storia ecclesiastica e civile, antica e moderna: il concilio provinciale diocesanico di Toledo nel 1355, le regole dell'ordine dei Predicatori e di altri ordini religiosi: le autorità civili areligiose dei parlamenti odierni laici e l'organismo coattivo di cui si circondano e sul quale fanno quasi esclusivo assegnamento. Non aggiungiamo poi le leggi positive civili immancabilmente chiamate in causa, quali quelle che riguardano le tasse, il contrabbando, la caccia e la pesca, la stessa regolata circolazione stradale, perchè sono cose a tutti troppo note.

(52) « ...de nos jours... se révèlent des signes avant-coureurs d'un revirement; le mouvement semble revenir sur lui-même, remonter à ses origines; et déjà cette « conversion »... trouble certaines quiétudes. L'élan paraît irresistible dès à présent dans les milieux intellectuels; de là il ne peut guère ne pas descendre, comme de coutume, dans l'enseignement professionnel des clercs et des juristes, et par eux, plus tard, dans l'opinion publique ».

RENARD, o. c. nella nota 26, p. 10.

(53) « Ce travail est d'autant plus urgent que de nos jours le public a fait un abus croissant de cette distinction ».

GILLET, o. c. nella nota 19, p. 252.

Questo a titolo di esempio: ci sembra inutile tentare di completare l'elenco, dato che la complessità della questione è cosa ammessa e pacifica.

LE REGOLE DEI RELIGIOSI

A rendere tanto intricata la matassa ha certo influito anche il rapporto storico esistente tra la *lmp* e le regole di alcuni ordini religiosi, tanto che si è preteso di trasformarlo in rapporto logico, e dalla possibilità di regole mere penali *a pari* si è voluto concludere alla possibilità di leggi mere penali.

La prova *ex analogia* non è apodittica. Quando poi l'analogia non c'è, potrebbe anche ridursi ad una delle svariate forme che può assumere il sofisma.

Le leggi civili sono norme di società naturale e necessaria; le regole sono norme di società libere e convenzionali: « *Règles conventuelles et loi juridique, cela fait deux!* » (54).

Lo stesso afferma il Lopez, che dopo aver detto come i legislatori odierni si vadano lamentando del rilassamento morale dei cittadini, della loro inadempienza nei riguardi di ogni legge e dei gravissimi danni che ne deriva al bene comune, aggiunge: « *Ben diversamente stanno le cose nel campo religioso. Ivi si tratta di persone vincolate per voto alla pratica della perfezione cristiana, oltre quello che importa per precetto. A quelle si possono imporre precetti mere penali. Ma nella società civile le cose stanno ben diversamente: diverso è il fine, diverso è il vincolo cui sono astretti i soci. Stante questa disparità, dalla ragionevolezza di regole mere penali, non segue che si diano anche leggi mere penali* » (55).

La sentenza che le regole non obblighino sotto peccato, non è antica quanto le regole stesse.

« S. Benedetto la ignora, così come ignora le sottigliezze della casistica » (56).

(54) RENARD, o. c. nella nota 26, p. 21.

(55) « *Aliter prorsus res se habet in altero casu qui certe dedit originem legibus mere poenalibus: "ubi tanta est subditorum erga bonum commune propensio et tanta erga superiores docilitas, ut minima quaeque obligatio sufficiat"*. Imo, addimus nos, « *ut nulla sufficiat* » ».

Agitur de personis voto ad perfectionem sectandam ligatis, qui ultra praecepta contendunt, his utique proponi possunt praecepta poenalia, non praecise ut timore poenae adducantur ad obediendum, sed ut "loco timoris offensae succedat amor et desiderium omnis perfectionis; et ut maior gloria et laus Christi Creatoris ac Domini nostri consequatur" (*Const. Soc. Jesu*, Pars. VI, cap. V).

Suppositum prorsus est aliud; finis societatis positivae diversus; membra diversis vinculis adstricta societati ac in societate civili accidit.

Quare propter hanc disparitatem, ex eo quod in societate religiosa rationabiliter constituitur obedientia sub poena tantum, non sequitur idem fieri posse in societate civili.

LOPEZ, *Theoria legis poenalis*, « *Periodica* », t. XXIX, fasc. I-II, 1940, p. 29, n. 24.

(56) DELATTE, S. *Benoît*, ed. V, 1922, p. 446.

Secondo il Vangheluwe, tale sentenza sarebbe nata presso i Domenicani non prima del 1236 (57).

Prima del 1271 Enrico di Susa, Card. Ostiense, avrebbe formulato il principio che la vita religiosa deve essere più sicura — *tutior* — della vita secolare e che perciò le regole, salvi i voti, non obbligherebbero sotto peccato (58).

A questo riguardo S. Bernardo, e molti fondatori di ordini religiosi dopo di lui, ripeterà il *vivit purius, cadit rarius* (59). Tuttavia non consta che questo principio inducesse S. Bernardo a ritenere le regole esenti dall'obbligo. Secondo S. Bernardo, tutte le regole obbligano (60).

La questione versa soprattutto sulle regole dei Domenicani, quasi che le regole successive non fossero che delle imitazioni di quelle. Secondo Umberto de Romanis, le regole domenicane, per sè, sarebbero tutte obbligatorie; ma il superiore ne esenterebbe un certo numero dall'obbligo. Non a capriccio farebbe ciò: alcune infatti avrebbero materia da richiedere necessariamente l'obbligo; quelle invece che potrebbero essere esentate dall'obbligo, avrebbero materia di poco conto e riguarderebbero l'ordine esterno e le osservanze minori (61). Da notare la coincidenza di questo con quanto affermerà il Woroniecki, pur esso domenicano (62).

Una corrente piuttosto forte di autori, specie nel passato, ritiene che anche le regole esentate dall'obbligo inducano pena obbligatoria, se violate.

In favore di questa sentenza, si invoca S. Tommaso (2^a 2^{ae}, q. 186, a. 9).

Però ivi S. Tommaso non afferma che le regole non obblighino, ma semplicemente che violarle non sia sempre peccato mortale. Vi si asserisce infatti che il religioso, violando le regole, *pecca mortalmente*, in quanto le regole violate coinvolgono i voti professati; che *pecca mortalmente* il religioso, violando il precetto del superiore, in quanto viola il voto di obbedienza; che il religioso *pecca mortalmente*, violando le regole per disprezzo verso le medesime, in quanto disprezza la perfezione cui *vi voti* deve tendere; finalmente, che non sempre pecca mortalmente se viola le regole fuori di questi casi, il che potrebbe lasciar sottintendere che anche fuori di questi casi, violando le regole, possa tuttavia peccare. Comunque che non si pecchi affatto, non è ivi asserito.

Nel *ad secundum* del medesimo articolo, parlerà di qualche statuto obbligante solo *ad certam poenam*, senza colpa previa. Ivi però si asserisce che detto obbligo non deriva dalla legge, ma dal voto liberamente emesso di obbligarsi così; cioè non è dalla natura della legge, ma dalla struttura del voto e nell'ambito dell'obbligo volontariamente assunto.

Non consta poi che secondo S. Tommaso, l'obbligo di subire detta pena sia morale: tutto dipende dai termini del contratto.

(57) VANGHELUWE, o. c. nella nota 34, p. 384-388.

(58) VANGHELUWE, l. c. nella nota precedente, p. 402.

(59) S. BERNARDO, *De bono religionis*.

(60) MIGNE, CLXXXII, col. 859-894.

(61) VANGHELUWE, l. c. nella nota 57, p. 391.

(62) WORONIECKI, *De legis sic dictae poenalis obligatione*, « Angelicum », vol. XVIII, fasc. 4, Roma 1941, p. 381.

Anche supposto che secondo S. Tommaso le regole, almeno alcune, non obblighino sotto peccato, nè mortale, nè veniale, non è quindi ancora lecito dire che secondo il medesimo Dottore, abbiano a obbligare alla pena sotto peccato, e che siano perciò mere penali così come le si vorrebbero.

Il Gaetano, che certo conosceva le regole dell'ordine che presiedeva, commentando l'articolo ora chiamato in causa (2^a 2^{ae}, q. 186, a. 9), ritiene che le regole non obblighino affatto sotto peccato, non solo all'atto, ma neppure alla pena: « *Come non pecca il religioso che viola il silenzio, così non pecca, omettendo la penitenza tassata o imposta. Che se la trasgressione della prescrizione fosse esente da colpa, e non lo fosse invece l'omissione della pena, la legge non sarebbe veramente mere penale* » (63).

La stessa sentenza è sostenuta da Giovanni Tabiense (64).

La sentenza del Gaetano è riassunta e difesa dal Tonneau, secondo il quale il principio che le regole dei Domenicani non obblighino *sub culpa*, ma solo *sub poena*, « è un principio universale, escogitato per la pace delle coscienze. Si estende quindi a tutte le leggi, sia pure a quelle che impongono di osservare questo o quello, sia a quelle che impongono queste o quella pena o penitenza, condizionata a una determinata inosservanza precedente. Se si dovesse ammettere ciò che dice il Passerini, che l'espressione obligatio ad poenam significa l'obbligo di coscienza di subire la pena, si dovrebbe parallelamente ammettere che l'espressione obligatio ad culpam stia a significare l'obbligo di commettere una qualche colpa, il che è evidentemente assurdo. Bisogna quindi concludere che le due espressioni obligatio ad poenam et obligatio ad culpam stiano a significare modi di obbligare del tutto distinti, così come li ha intesi il Gaetano » (65).

(63) « Sicut non peccat (religiosus) frangendo silentium, ita non peccat omitendo poenam taxatam vel impositam... Si transgressio in operando excusaretur a culpa, non autem omissio poenitentiae impositae, iam lex non esset universaliter poenalis, sed partialiter tantum, scilicet esset poenalis respectu agendorum, esset autem moralis respectu poenae patiendae ».

CAJETANUS, *Comm. in 2am 2ae*, q. 186, a. 9.

(64) VANGHELUWE, *l. c.* nella nota 57, p. 420.

(65) « ... il est de principe universel, pour la paix des consciences, que les Constitutions des Frères prêcheurs, par elles-mêmes, n'obligent pas "sub culpa", mais toujours "sub poena". Parmi ces Constitutions, il en est qui ont pour objet d'imposer en certaines circonstances, précisément comme sanction de divers manquements, telles ou telles pénitences: ces articles-là des Constitutions sont de même nature juridique que les autres, si bien qu'ils obligent, comme les autres, "sub poena et non sub culpa..." ».

TONNEAU I. M., *L'obligation ad poenam des constitutions dominicaines*, « Revue des Sciences philos. et théol. », t. 24, 1935, p. 107.

« Ainsi, d'après Passerini, en décidant qu'elles n'obligent pas "ad culpam", mais qu'elles obligent "ad poenam", les Constitutions veulent dire qu'elles obligent "ad culpam" lorsqu'elles prescrivent des peines. L'on touche du doigt l'équivoque qui se dissimule sous l'expression "obligatio ad poenam". Tantôt, comme fait Passerini, on considère la peine comme le contenu, la matière de l'obligation, ce à quoi les religieux sont tenus; en ce sens, on ne comprend plus du tout l'opposition constante: "obligatio non ad

Insomma, come sia l'obbligo alla pena delle regole dei Domenicani, non è sentenza pacifica. A noi pare però che, se fosse vero che l'obbligo segue l'intenzione del legislatore — secondo la dottrina merepenalistica *communior* —, essendo stato il Gaetano superiore dei Domenicani, almeno durante la sua carica, le regole non sarebbero state obbligatorie neppure dalla pena, non sarebbero state mere penali. Lo saranno oggi, essendo superiore il Gillet, così poco benevolo verso le leggi mere penali?

La merepenalità delle regole dei Domenicani è negata dal Gaetano. Il Vangheluwe deve ammettere, a malincuore, che il pensiero di S. Tommaso al riguardo sia piuttosto incerto (66). A noi pare senz'altro estranea alla dottrina di S. Tommaso l'obbligatorietà *sub culpa* di una pena senza colpa precedente, cioè di quella che chiama pena in senso improprio (2^a 2^{ae}, c. 108, a. 4). Ad ogni modo non si può ricavare dalla dottrina del suddetto Dottore, che la pena tassata dalle regole domenicane, sia obbligatoria, *sub culpa*.

Che cosa dire delle regole degli altri ordini religiosi?

Andrebbero esaminate una per una, interpretata la volontà dei singoli superiori durante la loro carica; meglio ancora, l'intenzione delle due parti stipulanti la convenzione. Non si può infatti escludere *a priori* la possibilità di trovarne qualcuna in cui i contraenti abbiano convenuto precisamente di obbligarsi in coscienza a fare la penitenza loro imposta, dopo una inosservanza certamente non peccaminosa.

Tra queste non si potrà comunque annoverare, per esempio, le regole della Compagnia di Gesù. Secondo il Vangheluwe le regole dei Gesuiti non obbligherebbero nè al comando, nè alla pena (67). Non è da escludere che sia stato appunto meditando le proprie regole che il Vermeersch si sia indotto a mutare sentenza anche riguardo alle leggi civili mere penali, liberando dall'obbligo anche la pena.

Tanto meno si potranno enumerare tra quelle, le numerose regole in cui neppure si contemplano casi di eventuali trasgressioni, e perciò non vi si fa cenno alcuno di pena. Sarebbe troppo, enumerare tra le regole mere penali, delle regole meramente senza pena!

Le regole spesso esplicitamente escludono l'obbligo (68); ma questo è fuori

culpam sed ad poenam », car il serait injurieux de supposer que les Constitutions puissent en ce sens obliger « ad culpam », c'est-à-dire à faire une faute comme elles obligent à faire une pénitence. Tantôt, comme c'est l'intention des dites Constitutions et de Cajetan, l'expression « ad poenam » qualifie un mode d'obligation distinct et ici exclusif du mode d'obligation « ad culpam ». En ce sens seulement la formule complète « obligatio non ad culpam sed tantummodo ad poenam » est intelligible et elle fait écho à la remarque déjà citée de saint Thomas : « quia per hunc modum ad talia obligantur » ».

Ibidem, p. 113.

(66) VANGHELUWE, o. c. nella nota 57, p. 391.

(67) VANGHELUWE, o. c. nella nota precedente, p. 394.

(68) « Pro ceteris ordinibus religiosis et congregationibus facile citarentur similia

di discussione. La questione infatti non versa circa l'obbligatorietà delle regole; ma circa la loro merepenalità: cioè, ammessa la non obbligatorietà dell'osservanza, si domanda se la pena, che attende gli inosservanti, sia obbligatoria in coscienza. Fino a che non si dimostra questo, non si può dire che le regole siano mere penali, nel senso della *communior*.

Nonostante la espressamente dichiarata non obbligatorietà delle regole, tutti i moralisti — non escluso il Suarez (69) e lo stesso Janssen (70) — ammettono che, trasgredirle senza motivo ragionevole, sia peccato, o almeno imperfezione positiva (71). Dal che ricaviamo quanto segue.

L'inosservanza senza motivo è peccato; quella motivata invece non è peccato. L'inosservanza senza motivo è peccato, perchè irragionevole; mentre non è peccato quella ragionevolmente motivata. L'inosservanza come fatto psicologico, non ha valore morale: lo acquista dal motivo: buona o viziosa, a seconda della sufficienza del motivo o dell'insufficienza di questo. Questo però non vale solo della legge penale, ma di ogni legge.

Ed ora domandiamo — perchè questo è il punto — se l'inosservanza giustificata renda l'inosservante meritevole di pena da subirsi obbligatoriamente?

Se si risponde negativamente, non si può più parlare di legge mere penale nel senso comune. Se si risponde affermativamente, si viene a mettere colui che ha violato la prescrizione con motivo plausibile, allo stesso livello di colui che l'ha violata senza motivo e perciò colpevolmente. Questa identità di sorte in cui si mette il colpevole e l'innocente, non si può accettare, se prima non si giustifica rigorosamente.

Per poterlo giustificare, bisognerebbe dimostrare che il meccanismo della legge sia automatico, e colpisca ciecamente con pena obbligatoria i suoi violatori, sia la legge penale, sia la legge mere penale, abbiano i violatori motivi sufficienti, o non ne abbiano affatto. Ma questo automatismo cieco e fatale, non si addice all'*ordinatio rationis*!

testimonia, cum pleraeque regulae ex professo declarent se ad observandas constitutiones non obligare sub peccato».

JANSSEN, *De lege mere poenali*, «Jus Pont.», 1924, a. IV, fasc. IV, p. 198.

«Clausula obligationem extenuans vel adeo legem ad poenalem reducens hodiernis religiosorum Constitutionibus apponi consuevit».

VERMEERSCH, *Theol. mor.*, 1933, p. 180, n. 2.

«A tranquillità delle anime la Società dichiara che le presenti Costituzioni non obbligano "per sè" sotto pena di peccato nè mortale nè veniale: perciò se qualcuno trasgredendole sarà reo dinanzi a Dio, ciò non proverrà direttamente dall'e Costituzioni medesime, ma o dai comandamenti di Dio o della Chiesa, o dai voti, o finalmente dalle circostanze che accompagnano questa violazione, come lo scandalo, il disprezzo e simili».

Cost. della Soc. Salesiana, art. 201.

(69) SUAREZ, *De legibus*, l. III, c. XXII, n. 6.

(70) JANSSEN, o. c. nell'a nota 68, p. 199.

(71) «...tous les moralistes sont d'accord en fait pour affirmer que la transgression de ces règles adm'se sans motif raisonnable constitue un péché ou tout au moins une imperfection positive».

LITT, o. c. nella nota 25, p. 368.

Ritorniamo alle regole!

Si ammetta pure che determinate regole siano mere penali nel senso più comunemente ammesso — con osservanza libera e pena obbligatoria, condizionata all'inosservanza — resta tuttavia da esaminare la tecnica interna della loro applicazione pratica.

Secondo il Litt (72), appena si vogliono applicare ragionevolmente dette regole mere penali, la loro merepenalità svanisce. Infatti il superiore ragionevole non punisce, se constata che l'inosservanza fu ragionevolmente motivata e giustificata; punisce solo nel caso contrario. Ma in detto caso contrario — tutti lo ammettono — l'inosservanza è stata peccaminosa. Il religioso inosservante, in questo caso, è obbligato in coscienza a fare la penitenza, che gli è stata imposta, ma solo perchè ha peccato.

Ben si vede quindi che non siamo più di fronte a regole mere penali — obbligatoria la pena, condizionata a violazione di norma libera e perciò senza peccato, poichè l'obbligo alla pena vi appare condizionato a violazione peccaminosa.

Resterebbe ancora da definire l'atteggiamento che può o deve assumere il suddito di fronte alla punizione inflittagli per un'inosservanza motivata, ma che non ha potuto dimostrare per tale anche al superiore, il quale la ritiene perciò ingiustificata, e come tale la punisce. Si tratti di regole, si tratti di leggi, riteniamo analoghi i due casi e unica la soluzione, che proporremo a suo luogo.

Avendo nominato S. Benedetto e S. Bernardo, fondatori di ordini religiosi, di società di persone cospiranti in comune alla perfezione evangelica supererogatoria, fondatori che ignorano coteste norme di perfezione, escogitate — si dice — per tener lontano dalle anime il peccato, ci sia lecito citare anche un altro moderno fondatore, Don Bosco.

Ecco come risponde, col suo stile piano e familiare, ma che non lascia dubbi circa il suo pensiero, a chi lo aveva interpellato circa l'obbligatorietà dei regolamenti delle sue case: collegi, piccoli seminari, oratori, ove si entra senza professione, senza promesse, senza voti: « *Molti di voi dimanderanno: è dunque peccato trasgredire le regole della casa? Pensai già seriamente a questa questione e vi rispondo assolutamente di sì. Non vi dico sia grave o leggero: bisogna regolarsi dalle circostanze, ma peccato lo è. Qualcuno mi dirà: ma nella legge di Dio non vi è scritto che noi dobbiamo obbedire alle regole della casa? Ascoltate: vi è nei comandamenti: "Onora il padre e la madre!" Sapete che cosa vogliono dire queste parole padre e madre? Comprendono anche chi ne fa le veci. Non sta scritto nella S. Scrittura: Oboedite praepositis vestris? Se voi*

(72) «...supposons qu'une infraction ait été commise à une de ces règles et soit venue à la connaissance du supérieur compétent: Quelle sera la réaction de celui-ci trois fois sur quatre pour ne pas dire plus? Il examinera si la façon d'agir de son inférieur est moralement b'âtable ou non, et dans la négative il s'abstiendra de prendre la moindre sanction. Dès lors que vient-on dire en parlant de règles purement pénales?».

Ibidem, p. 369.

dovete obbedire è naturale che essi abbiano a comandare. Ecco l'origine delle regole d'un Oratorio, ed ecco se siano obbligatorie sì o no » (73).

Don Bosco aveva certamente conosciuta la teoria merепenalistica durante i quattro anni di teologia e poi l'aveva dovuta ristudiare nei due anni di perfezionamento trascorsi presso il convitto ecclesiastico dell'archidiocesi torinese, e non poteva ignorare, per esempio, la sentenza di S. Alfonso, dottore seguito fedelmente dai maestri del convitto stesso. Non sappiamo come la giudicasse. Anche se ne avesse ammesso il principio fondamentale — secondo il quale l'obbligo è tale e tanto, quale e quanto lo intende il superiore — non ne seguirebbe ancora che i regolamenti da lui compilati, le prescrizioni da lui impartite, e proprio per il bene delle anime dei suoi giovani, siano da dirsi mere penali, vale a dire, violabili senza colpa e suscettibili di pena obbligatoria. Don Bosco infatti, superiore regolatore dell'obbligo, esplicitamente dichiara l'obbligatorietà delle norme che devono regolare le sue case, e con ciò la questione è risolta.

Analogamente si può risolvere quella circa l'obbligatorietà di istituti consimili. Non escludiamo però a priori la possibilità di trovare un superiore che voglia rendersi odiose e ingrate le proprie mansioni, trasformandosi in direttore di una massa da dirigere in grazia di norme puramente coattive. Ma sarebbe ragionevole?

(Continua)

GIUSEPPE PACE, S. S.

(73) LEMOYNE G. B., *Memorie biografiche del ven. Don Bosco*, ed. extra comm., Torino, S.A.I.D., 1912; vol. VIII, p. 132.

DALL'ESISTENZA DELL'ESSERE PARTICOLARE
ALL'ESISTENZA DELL'ASSOLUTO
UNICA VIA DI ASCESA RAZIONALE A DIO

PREMESSA

Con abile maestria dialettica e non comune acutezza di osservazioni è stata recentemente spezzata una nuova lancia in difesa dell'argomento ontologico (1).

L'articolo è indubbiamente ricco di pregi che può facilmente rilevare qualsiasi lettore non estraneo all'ardua questione, ma nonostante questa ed altre eccellenti cose contenute nell'articolo, nonostante il lodevolissimo intento dell'autore di contribuire ad aprire o almeno a tener aperto un altro spiraglio di luce verso quel sole di cui l'umanità contemporanea sente così tormentosamente l'inappagata sete, ci sembra che la nuova difesa, non meno di quella di S. Anselmo e di tutti i posteriori difensori dell'argomento, si presti a tutte quelle critiche che parecchi secoli di storia ed ingegni del calibro di S. Tommaso d'Aquino hanno inesorabilmente opposto per farne risaltare la totale inefficacia.

Non per spirito di polemica, che anzi vogliamo completamente bandire da questo breve studio, ma unicamente per contribuire a rendere un servizio alla verità, secondo quella realistica corrente di pensiero che, attraverso l'apporto cristiano e originalissimo di S. Tommaso, risale fino ad Aristotele, ci siamo decisi a stendere le presenti considerazioni. Non abbiamo altra pretesa che quella di accentuare alcuni motivi dottrinali del tomismo alla cui luce risaltano più acutamente le deficienze del così detto « argomento ontologico ».

(1) CAMILLERI NAZARENO, S. S., *Dall'intelligibilità all'esistenza dell'Assoluto*, « Salesianum », Gennaio-Giugno 1946, pag. 10-66.

I. - DUE METAFISICHE IN CONTRASTO

1) *Dualismo e unità metafisica.*

L'autore dell'articolo crede di vedere nel suo nuovo tipo di difesa un accordo « se non nella lettera, nello spirito dei principi », « una conciliazione, una sintesi nuova e pacifica » fra Anselmo e Tommaso.

Ora le sintesi in campo filosofico vanno sempre bene quando non degenerino in sincretismi di elementi irriducibili; fare opera di conciliazione in questo caso è come fondare sulla sabbia l'edificio della verità.

Nella storia della filosofia, gnoseologia e metafisica cosmologica e antropologica sono sempre state intimamente connesse e hanno camminato di pari passo. Si può dire che la concezione cosmologica detti la concezione antropologica e la concezione antropologica detti la concezione gnoseologica. Cosmologia, antropologia (o psicologia metafisica) e gnoseologia si pongono simultaneamente. Prima di concludere a una sintesi gnoseologica di due sistemi bisogna chiarire bene se sia possibile la loro sintesi metafisica, cosmologica e antropologica. Ora ci pare che la gnoseologia di S. Anselmo e quella di S. Tommaso racchiudano un contrasto insanabile quale riflesso del loro pensiero metafisico, cosmico e umano. È noto che S. Anselmo si trova nettamente situato in quella linea di pensiero, facente capo a Platone ed Agostino, la quale dà una soluzione essenzialmente dualistica della realtà del mondo e dell'uomo. Materia e forma, corpo e anima sono sempre dualisticamente giustapposte, non si fondono nell'unità metafisica di un solo essere. Rimangono sempre due esseri, due realtà accidentalmente e più o meno violentemente ravvicinate. L'uomo non è un essere *uno* nel senso metafisico della parola (*unum ens*), ma soltanto un aggregato, non un'unità, ma una dualità di esseri. È in questo punto che il contrasto diviene assolutamente irriducibile: è lo stesso contrasto esistente fra unità metafisica e dualismo metafisico. Non si possono pacificare in una sintesi ma soltanto raccozzare in un fragile e superficiale sincretismo.

Dal dualismo antropologico nasce immediatamente il dualismo gnoseologico: dualismo insanabile fra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale: due piani nettamente distinti di conoscenza accidentalmente uniti; dualismo insanabile fra conoscente intellettuale e oggetto sensibile. Questa estraneità fra soggetto e oggetto crea il famoso problema del « ponte »; suppone, in misura più o meno grande, un'indipendenza dell'attività conoscitiva del soggetto di fronte all'oggetto, chiude il soggetto nel soggetto (immanenza senza trascendenza) e chiude l'oggetto al soggetto; tra i due non soltanto s'interpone un vuoto da colmare, ma anche lo schermo eterogeneo della conoscenza sensibile.

Queste, appena accennate, sono le profonde incidenze del dualismo metafisico sulla gnoseologia.

Su questa linea, con differenze più o meno profonde, troviamo il platonismo,

l'agostinismo (cui appartiene S. Anselmo), Scoto, Descartes, Leibniz, Kant, il razionalismo in genere, l'idealismo trascendentale da Hegel a Gentile, e anche, a nostro modo di vedere, il così detto realismo *mediato* gnoseologico di un buon numero di neoscolastici moderni. L'altra corrente invece che fa capo ad Aristotele e S. Tommaso, partendo da una concezione cosmologica completamente diversa, propugna, come sua caratteristica essenziale, l'unità sostanziale metafisica del composto umano. L'uomo è un essere (*unum ens transcendentaliter, simpliciter*).

I due principi costitutivi della realtà fisica in generale e dell'uomo in particolare hanno valore e significato strettamente metafisico, e non mai, in modo assoluto significato fisico. Sono coprincipi dell'essere sensibile, particolare, finito; due principii correlativi trascendentali che si pongono e si definiscono reciprocamente: la materia in ragione della forma, la forma in ragione della materia. La materia ha la sua ragion d'essere nella forma e viceversa. Sono assolutamente sul medesimo piano. Non è lecito parlare di priorità di natura di un principio di fronte all'altro perchè non sono nature, sono coprincipi. Purtroppo non è raro rilevare anche nei più quotati manuali scolastici delle espressioni inesatte al riguardo.

Questa stretta unità trascendentale di materia e di forma vale anche per il composto umano. Tuttavia poichè la forma umana è spirituale, il corpo umano acquista una specie di elevazione, di spiritualizzazione, oserei dire, che avrà, come vedremo, importantissimi riflessi nel campo della conoscenza.

Il significato di Aristotele sta tutto nella scoperta dell'essere cosmico come sostanza, come essere in senso proprio, avente un'esistenza propria, separata. E l'unità della sostanza è unità metafisica; è l'unità trascendentale dell'essere cosmico ch'egli ha scoperto.

S. Tommaso è decisamente su questa linea.

Dualismo e unità metafisica del cosmo e dell'uomo formano un contrasto assolutamente insanabile perchè contraddittorio.

Se questo, come ci pare, è in fondo, il contrasto fra Anselmo e Tommaso, com'è impossibile la sintesi e la conciliazione sul terreno metafisico, così è impossibile su quello gnoseologico.

2) La gnoseologia del composto umano come unità metafisica.

Da quanto sopra, traspare chiaro che non si può risolvere la questione del valore o meno dell'argomento ontologico evitando d'impegnarsi a fondo sui principii metafisici e gnoseologici. L'autore del citato articolo riconosce lealmente la vasta complessità problematica implicata nell'argomento (astrazione, innatismo, ontologismo, pragmatismo, idealismo e realismo) ma dichiara di non volersi impegnare a fondo circa « la problematica gnoseologica del dualismo logico-ontologico ».

Ed è proprio il significato metafisico dell'ordine logico il « caso apice », il « caso chiave », il « caso privilegiato » che ci permetterà di cogliere il punto cruciale della divergenza, fra Anselmo e Tommaso. È impossibile prendere isolatamente l'argomento ontologico senza falsarne più o meno profondamente l'au-

tentica fisionomia. La sua discussione deve fondarsi solidamente su più ampie basi metafisiche e gnoseologiche. E in realtà l'autore, ancorchè un po' troppo rapidamente, sul problema centrale vi s'impegna specialmente nel paragrafo XII (apriorità logica e aposteriorità psicologica) e seguenti.

Sulla base dell'unità veramente metafisica del composto umano delineeremo brevemente il significato dell'umano conoscere, nei suoi aspetti fondamentali.

II. - LE MODALITA' DEL CONOSCERE

1) *Conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale.*

L'unità statica fonda e spiega l'unità dinamica. *Unumquodque agit secundum quod est actu*, direbbe S. Tommaso con un motivo che ritorna continuamente sotto la sua penna come un tema musicale. L'agire ha la stessa natura metafisica dell'essere; è anzi l'espansione stessa dell'essere; l'essere e l'agire si identificano per correlazione intrinseca, si spiegano l'uno per l'altro, si definiscono reciprocamente proprio come tutti i principi metafisici (essenza-esistenza, materia-forma). In una parola l'unità dell'agire è l'unità dell'essere.

Se il composto umano è strettamente uno, uno sarà anche l'agire umano e in particolare l'umano conoscere. Non vi sono nell'uomo due conoscenze giustapposte, l'una sensibile e l'altra intellettuale, ma una conoscenza sola sensibile-intellettuale o intellettuale-sensibile, fuse nell'unità di una sola realtà metafisica. L'aspetto sensibile (il quo sensibile) della conoscenza e l'aspetto intelligibile (il quo intelligibile) si pongono simultaneamente. Dove vi è intuizione (o meglio *cointuizione*) sensibile umana vi è anche necessariamente, metafisicamente intuizione (o meglio *cointuizione*) intelligibile. Non vi è alcuna distanza fra conoscenza sensibile umana e conoscenza intelligibile, fra esperienza sensibile ed esperienza intelligibile. Sono assolutamente simultanee. Tutta la conoscenza è esperienza intellettuale dell'essere.

Ma qui occorrono due precisazioni importanti.

In che senso si può attribuire ai sensi una priorità rispetto all'intelletto? (*Nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*?). Se la sensazione come conoscenza è assolutamente simultanea all'intellezione la priorità dei sensi prende un significato ben preciso. Non si tratta certamente di *priorità gnoseologica sensibile distinta e causante la conoscenza intelligibile*. Non vi è in questo senso relazione di continuità fra senso e intelletto ma solo relazione di simultaneità, la più assoluta.

Il senso ha soltanto una priorità fisica (è *condizione* fisica) al di fuori, al di là dell'ordine metafisico e gnoseologico. Il senso dal punto di vista gnoseologico è solo *condizione*, e la *condizione* non è per nulla *causa* (soltanto questa ha significato *metafisico* e perciò *gnoseologico*). In una parola: la *priorità* del senso non è una *priorità costitutiva* della conoscenza umana, ma soltanto una *priorità condizionante*. La priorità del senso è *puramente cronologica*, conseguente la situazione *temporale* dell'uomo. Nell'ordine della conoscenza umana in quanto tale non si

può parlare di *prima* e di *dopo* come non si può parlare di *distanza* o *vicinanza*.

Concludiamo dunque: nell'ordine gnoseologico *qua talis*, il senso non ha nessun primato, perchè non lo ha nell'ordine metafisico umano. La condizione non entra nell'ordine della conoscenza, ma ne è fuori. Anzi, ed ecco una seconda precisazione non meno importante della precedente, per la superiorità dell'anima umana (forma sussistente) la conoscenza intellettuale investe, trasfigura, assorbe, eleva, intellettualizza la conoscenza sensibile.

La conoscenza intellettuale informa la conoscenza sensibile come l'anima informa il corpo. E come diciamo che l'uomo non è corpo anzi sarebbe più proprio dire che l'uomo è anima, così è più proprio dire che, la conoscenza umana è intellettuale. Come l'anima dà l'essere e il significato al corpo in modo che non vi è un corpo ma vi è un uomo, così la conoscenza intellettuale dà l'essere e il significato alla conoscenza sensibile in modo che non vi è una conoscenza sensibile, ma una conoscenza umana, essenzialmente intellettuale. E dunque la conoscenza intellettuale non solo ha un posto di primato, ma un posto unico ed esclusivo nella conoscenza umana. Non vi è dunque un apriori dove non vi è dualità, ma stretta unicità.

Fissati e precisati così i rapporti fra aspetto sensibile e aspetto intellettuale della conoscenza umana, rapporti di correlazione metafisica con informazione e quindi trasfigurazione spiritualizzatrice di una forma spirituale sussistente, traspare chiaro con quanta cautela si dovrà parlare di conoscenza sensibile e conoscenza spirituale, di priorità dei sensi e priorità dell'intelletto, di esperienza sensibile e esperienza spirituale. L'esperienza umana è tutta esperienza intellettuale cioè è tutta esperienza dell'essere e non del sensibile in quanto tale. L'esperienza sensibile non è che una modalità della conoscenza umana che nella sua totalità è intellettuale.

2) Intuizione e astrazione.

Sempre dalla costituzione ontologica dell'uomo (unità metafisica originata da una forma sussistente spirituale) e dall'unicità della conoscenza umana essenzialmente intellettuale, deriva una conseguenza d'importanza capitale e decisiva per valutarne il significato. La conoscenza intellettuale è essenzialmente conoscenza metafisica, conoscenza dell'essere. È una tesi centrale di S. Tommaso: *Intellectus naturaliter cognoscit ens et ea quae sunt per se entis*. L'intelletto è *naturalmente*, metafisicamente ordinato a conoscere l'essere. A San Tommaso fanno eco tutti gli autori della terza scolastica, unanimi nell'affermare che l'oggetto proprio dell'intelletto è l'essere. Ma l'oggetto proprio di ogni conoscenza è sempre attinto per *intuizione*, per contatto immediato, per natura (*naturaliter*). Ecco un particolare troppo trascurato dai nostri manuali. Troppo timorosamente si afferma che l'essere non è un concetto *perfettamente uno*, che la conoscenza dell'essere si ha per *abstractionem improprie dictam*, quasi abbiamo orrore di parlare apertamente d'intuizione. Su questa via si son messi però recisamente alcuni fra i migliori tomisti contemporanei. Il Garrigou-Lagrange parla per esempio di *intuizione astrattiva*. Alcuni professori di Lovanio, in recentissime publi-

cazioni, usano, più esattamente a nostro modo di vedere, l'espressione *intuizione implicita*.

La dottrina dell'intuizione intellettuale dell'essere è implicata nella significativa tesi comune: *ens non contrahitur ad sua inferiora per differentiam proprie dictam sed per modum expressioris conceptus*; e meglio ancora nella dottrina della *continenza implicita ma attuale e non solo potenziale* di tutti gli esistenti nella nozione di ente.

L'intelletto dunque percepisce immediatamente l'essere, lo sperimenta, lo tocca, lo intuisce. La conoscenza umana è essenzialmente *esperienza spirituale dell'essere*. Ma l'intuizione è sopra-concettuale, non cade sopra un'astratta nozione di ente, tocca immediatamente l'esistente.

La conoscenza umana non è dunque una conoscenza esclusivamente astrattiva, ma intuitivo-astrattiva. Come psicologicamente l'anima umana dà essere e significato a tutto il composto umano, di modo che tutte le potenze e facoltà le sono subordinate e la servono, così l'astrazione è al servizio dell'intuizione, non viceversa. L'astrazione suppone l'intuizione intellettuale e si esercita entro il campo dell'intuizione.

Si tratta però d'una intuizione ostacolata soggettivamente ed oggettivamente dalla materia e perciò essenzialmente imperfetta, non pura, sempre commista ad un elemento astrattivo. L'intuizione umana come qualsiasi intuizione coglie direttamente l'essere e perciò tutto l'essere esistente e concreto, ma a differenza dell'intuizione perfetta non lo coglie totalmente. Lo coglie soltanto *totum non totaliter*, direbbe S. Tommaso.

Ed ecco allora intervenire il potere astrattivo di questo particolare intelletto umano, incarnato, a chiarire, o perfezionare faticosamente l'imperfezione dell'intuizione. L'astrazione è anzitutto, essenzialmente, il *potere esplicitativo* delle implicanze dell'intuizione fondamentale dell'essere. È essenzialmente una conoscenza *per partes*, quasi una *messa a fuoco parziale*, dell'oscura e vaga intuizione dell'essere.

L'astrazione adunque è essenzialmente chiarificante e precisante, e in questo senso più perfetta (la conoscenza adeguata al presente stato di unione dell'anima col corpo), ma allo stesso tempo imperfetta, perchè isolante, (ecco il « morcelage » di Bergson) sbocconcellante (*sit venia verbo!*) e in questo senso imperfetta. La conoscenza umana in quanto è simultaneamente intuitivo-astrattiva è dunque simultaneamente conoscenza *per modum totius et unius* (non successiva) e *per modum partis et multiplicitatis* (successiva). Ma la successione è quasi un *accidens perfectivum* dell'intuizione, e suppone l'intuizione, come il divenire suppone l'essere. Generalmente l'astrazione viene presentata come superiore all'intuizione. E questo è vero se s'intende dell'intuizione sensibile. L'intuizione intellettuale è allo stesso tempo più perfetta e meno perfetta dell'astrazione: più perfetta in quanto contatto immediato dell'intelletto con la realtà, e in quanto non attinge soltanto un aspetto dell'esistente reale ma tutto, è meno perfetta dell'astrazione in quanto è essenzialmente ostacolata dalla materia e perciò sempre vaga, confusa, indistinta. Parimenti l'astrazione è simultaneamente più perfetta

dell'intuizione in quanto disvelante l'oscurità dell'intuizione, chiarificante e precisante ciò che nell'intuizione è indistinto e confuso; è meno perfetta in quanto sezionante ciò che di per sé è unito, in quanto non riesce a illuminare distintamente il reale se non a prezzo della sua frantumazione e vivisezione. Intuizione e astrazione nell'ordine conoscitivo umano s'accompagnano sempre: mai pura astrazione, mai pura intuizione. La conoscenza umana è essenzialmente *intuitivo-astrattiva*. Dove vi è conoscenza umana vi è sempre un elemento astrattivo. Intuizione e astrazione si continuano in modo che non si ha intuizione se non a prezzo di astrazione, come non si ha astrazione se non preceduta e accompagnata dall'intuizione. L'astrazione è posteriore (natura posterius) all'intuizione, ma sempre ad essa concomitante necessariamente. Tutto il complesso meccanismo tomistico della psicologia della conoscenza (sull'origine delle idee) esige il suo posto e costituisce una meravigliosa analisi della conoscenza astrattiva e lo accogliamo in pieno, ma la conoscenza intellettuale umana non è solo nel meccanismo dell'astrazione. L'astrazione è l'aspetto meno perfetto della conoscenza umana. La psicologia umana non è soltanto psicologia della conoscenza astrattiva, ma anche, anzi principalmente, psicologia dell'*intelletto*. L'uomo non è *ragione* se non in quanto è prima di tutto *intelletto*, νοῦς. Il sapere umano è fondamentalmente *noetico*. La *dianoia* è al servizio della *noesis*.

Il meccanismo dell'astrazione che nei manuali dei neotomisti occupa quasi esclusivamente tutto il trattato di psicologia si riduce così a più modeste proporzioni e deve lasciare un posto di primato all'importantissima tesi dell'essere come oggetto formale dell'intelletto che è poi, implicitamente almeno, la tesi dell'intuizione, così come stiamo prospettando. L'astrazione va da un massimo di valore nella conoscenza *univoca* a un minimo nella conoscenza *analogica*. Si noti: il valore dell'astrazione è proporzionale alla molteplicità dei suoi elementi. E questa molteplicità è massima nella conoscenza univoca, cioè nella conoscenza dell'essere materiale, quantitativo, sensibile, in quanto tale. È la conoscenza categoriale, predicamentale, *concettuale* propriamente detta, la conoscenza delle essenze riguardante tutto il vastissimo campo dell'essere materiale, dalle scienze matematiche e geometriche alle scienze descrittive. Tutte conoscenze inframetafisiche aventi un altissimo valore per la gnoseologia umana sempre essenzialmente imperfetta dal punto della conquista dell'essere, perchè non penetra l'unità dell'essere se non *scomponendo* e moltiplicando ciò che in esso è essenzialmente, metafisicamente uno. È in questo campo, e solo in questo campo, che noi abbiamo quella che diciamo *conoscenza propria*, idee *proprie*, per *speciem propriam*, conoscenza *univoca*. Direi anzi *uniconcettuale* in quanto la conoscenza concettuale complessa s'accresce sempre estrinsecamente, addizionando a un concetto univoco altri concetti univoci: quasi matematicamente, come il numero si forma per l'aggiunta estrinseca di unità: essere corporeo, vivente, senziente, razionale, (nell'ordine essenziale) bianco, europeo, italiano, romano, ecc., (nell'ordine accidentale). La conoscenza dell'essere in quanto tale, prescindente dalle condizioni della materia, la conoscenza trascendentale, la conoscenza strettamente metafisica, cessa d'essere univoca, per divenire analogica. Non ci dà più l'essenza e i suoi componenti, ma

l'essere e i suoi attributi. Nella conoscenza analoga l'intuizione ha una funzione preponderante. Nella conoscenza dell'essere noi intuiamo, *actu implicite*, tutti gli esseri esistenti. La conoscenza astrattiva analogica è metafisicamente più ricca e più densa. Coglie in un blocco indistinto tutto l'essere e i suoi attributi. Non è più una conoscenza concettuale, nel senso della conoscenza astratta. Infatti ogni concetto trascendentale analogo contiene intrinsecamente, implicitamente, ma formalmente tutti gli altri. Mentre l'*unità* del concetto univoco è strettamente una, l'*unità* del concetto analogo è sempre *molteplice*. L'esplicitazione astrattiva isolante del concetto univoco è completa e perfetta, l'esplicitazione del concetto analogo è incompleta e imperfetta. Lascia sempre un fondo da esplicitare. L'astrazione è in certo modo sopraffatta dall'intuizione. Intuizione e astrazione, come conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale, sono due modalità della conoscenza umana che la costituiscono come due principi essenzialmente correlativi « *ut quo* » e perciò sempre presenti nel conoscere umano. L'intuizione spiega l'astrazione e l'astrazione spiega l'intuizione.

3) Affermazione e negazione.

La modalità intuizione-astrazione fonda un'altra modalità che accompagna ancora tutta l'umana conoscenza: l'affermazione e la negazione o anche conoscenza affermativa e negativa. Sono anche queste due modalità essenziali dell'ordine logico umano, fra di loro correlative, come i coprincipi metafisici costitutivi della realtà finita. E la loro origine sta precisamente nella realtà essenzialmente composta e molteplice che cade immediatamente sotto la percezione del nostro intelletto. Affermazione e negazione sono intimamente connesse con l'intuizione-astrazione e il loro valore si colorisce diversamente nella conoscenza univoca e nella conoscenza analoga, nella conoscenza immediata e nella conoscenza mediata.

Ma non c'è mai nel conoscere umano un'affermazione che non implichi una negazione nè una negazione che non implichi un'affermazione.

Si potrebbe anche dimostrare che il valore della negazione cresce con il prevalere dell'intuizione. L'intuizione infatti implica sempre un elemento d'ineffabilità. Non negazione di realtà, ma negazione di esprimibilità.

L'essere come tale non ha definizione, appunto perchè è oggetto d'intuizione, perciò è ineffabile cioè indefinibile (*per se notum* dice l'Angelico). Ineffabile non significa inintelligibile, non è inesprimibilità negativa del nulla, ma fortemente positiva (dell'essere per la sua pienezza). L'unico modo di definire l'ente è quello negativo: contrapporlo al nulla. Intelligibile *per se* ed esprimibile *per aliud*.

La conoscenza negativa comincia dalla definizione dell'essere e si estende a tutto l'ordine trascendentale. Conoscenza dunque *positivissima* come intuizione, *negativa* come astrazione concettuale, come concetto. Nell'ordine trascendentale non è che diminuisca la conoscenza; diminuisce soltanto il valore della conoscenza astrattiva, oggetto di esprimibilità. È la ricchezza ontologica dell'intuizione che provoca la conoscenza negativa. Nell'ordine dunque più strettamente trascendentale della conoscenza analoga prevale la conoscenza intuitivamente positiva.

concettualmente negativa. Teniamo sempre presente però che i due aspetti sono assolutamente correlativi: la conoscenza negativa suppone la conoscenza positiva. Abbiamo citato un esempio: l'ente si definisce contrapponendolo al nulla. Ma gli esempi si potrebbero moltiplicare. Lo stesso vale dell'*uno trascendentale*: *quod est indivisum in se, ab aliis vero divisum*. Il concetto trascendentale dell'unità è nettamente positivo-negativo: si definisce per *indivisione* e per *opposizione*. La pienezza dell'unità trascendentale, dell'individuo esistente è assolutamente ineflabile. Il concetto di bene e di vero si definiscono pure per *opposizione* o meglio per *correlazione* all'intelletto e alla volontà.

Possiamo dire che in metafisica la conoscenza negativa ha un'importanza di prim'ordine.

Ciò che si nega è il concetto.

Ciò che si afferma è l'essere.

La *negazione* è una forma di conoscenza mediata per affermare la pienezza ontologica. Non soltanto la conoscenza di Dio è positivo-negativa, ma anche la conoscenza dell'esistente finito. A misura che saliamo nella scala degli esseri la nostra conoscenza negativa acquista importanza sempre maggiore. Dell'essere spirituale ad es. non abbiamo un *concetto positivo*, ma soltanto una *conoscenza negativa*; non è come l'essere materiale, non ha parti, e in questo senso è semplice (negativamente).

La positività del concetto di semplice in quanto concetto è puramente apparente. Non abbiamo un concetto positivo del *semplice* come neppure del *necessario*. Il necessario, come concetto, è semplice negazione del contingente, ma che cosa sia in sé non lo sappiamo, lo ignoriamo. È significativo che il termine classico, usato da S. Tommaso per indicare i corpi intrinsecamente necessari dell'antica cosmologia celeste è quello di *corpi incorruttibili*.

Necessario corporeo, come concetto, = non corruttibile.

Spirituale come concetto = non materiale.

Traspare di qui la grande importanza della conoscenza negativa nel tomismo. Se dalla conoscenza negativa dell'esistente particolare e finito passiamo all'esistenza dell'Infinito e Assoluto, la conoscenza diviene negativa almeno in due sensi:

- a) Come negazione della conoscenza concettuale dell'essere materiale.
- b) Come negazione della conoscenza negativo-positiva del trascendentale finito.

Quando si dice, e molto giustamente, che la conoscenza di Dio è *positiva* « *quoad id quod* », e *negativa* « *quoad modum quo* » si deve mettere due volte l'accento sulla negazione del « *modus* ». È negativa cioè:

- a) *quoad modum conceptualem proprie dictum*;
- b) *quoad modum finitum*.

Vi è la negazione di un *modo gnoseologico* (concettuale) e insieme la negazione d'un *modo ontologico*; non soltanto gnoseologicamente, ma ancora ontologicamente *mediata*.

Ma poichè ogni negazione è correlativa ad un'affermazione, la duplice nega-

zione suppone una duplice affermazione. È affermazione in Dio di tutto ciò che vi è di positivo nel mondo materiale, concettualmente conosciuto, *tranne il modo*; è affermazione di tutto ciò che di positivo vi è nell'essere finito, *tranne il modo*; è insomma affermazione mediata da tutto ciò che conosciamo direttamente. La negazione gnoseologica è un modo di affermazione ontologica. Si pone il positivo mediante il negativo. La conoscenza metafisica negativa è essenzialmente correlativa alla conoscenza positiva, vi si riferisce essenzialmente, si definisce da questa. La pura negazione, la negazione assoluta è impossibile, impensabile e inespri- mibile. Col negare alla conoscenza di Dio il modo concettuale proprio, si nega un modo principalmente gnoseologico, col negare il modo finito si nega principalmente un modo ontologico. Doppia negazione, doppia mediazione, mediazione logica e mediazione ontologica.

Il passaggio dalla negazione del finito all'affermazione dell'Infinito o Assoluto non è in nessun modo un passaggio di ordine puramente gnoseologico. La negazione distrugge e vanifica il concetto per lasciare unicamente il posto all'essere. Dall'esistenza del finito all'esistenza dell'Infinito. Non più astrazione, non più concetti, ma illazione, intuizione mediata.

Dunque logicamente e gnoseologicamente (cioè quanto a significato intelligibile) i concetti apparentemente positivi che attribuiamo a Dio come per es. il concetto di essere necessario, di essere possibile, di essere semplice sono assolutamente negativi. Da questo punto di vista non dicono assolutamente nulla che corrisponda di fatto all'Assoluto.

Sono fortemente affermativi appunto perchè negativi (mediatamente dunque) dal punto di vista ontologico soltanto. La negazione concettuale è affermazione di densità ontologica.

III. - ORDINE LOGICO E ORDINE ONTOLOGICO

Dopo aver precisato alcuni aspetti della conoscenza umana passiamo ora alla questione centrale, decisiva, riguardante il rapporto fra ordine logico e ordine ontologico, fra gnoseologia e metafisica, fra idealismo e realismo. Finora abbiamo quasi esclusivamente parlato del soggetto conoscente tanto dal punto di vista ontologico che da quello gnoseologico. Ma non abbiamo ancora affrontato il significato della conoscenza in quanto tale, il problema dei rapporti fra soggetto e oggetto o anche il rapporto immanenza-trascendenza. È questo il problema più delicato che vi sia in tutta la filosofia. È il problema che sta alle origini di tutte le sistemazioni e di tutte le deviazioni storiche. È stato questo il problema che ha travagliato maggiormente il neotomismo del secolo XX, neotomismo che riappare oggi più vitale che mai dopo la seconda disastrosa guerra mondiale. Siamo ad una svolta decisiva anche su questo punto? Se dobbiamo giudicare da numerose e poderose pubblicazioni post-belliche dobbiamo concludere affermativamente. I neo-tomisti più valorosi vanno ormai orientandosi, in numero sempre crescente, verso una soluzione ben precisa del grande problema.

1) *Immediatismo.*

Uno dei punti di contatto ormai quasi universalmente accettato dai neotomisti è quello dell'*immediatismo gno-seologico*. Immediatismo però è una parola che si presta all'equivoco se non viene accuratamente precisata. Immediatismo gno-seologico dice anzitutto che la conoscenza *coglie immediatamente la realtà*. Occorre precisare però che la conoscenza intellettuale ha anzitutto significato metafisico. L'intuizione intellettuale dice contatto immediato non con l'essere materiale, quantitativo, temporale, ma con l'essere *simpliciter*, in senso trascendentale e metafisico. Con l'essere che è fuori di ogni determinazione e determinabilità fisica e spaziale: dentro e fuori, vicino e lontano, esteriore e interiore, soggetto e oggetto perdono ogni significato quantitativo e fisico, per assumere soltanto un significato analogo a quello fisico. Conoscere l'essere in quanto tale significa prescindere da qualsiasi modalità particolare e insieme comprenderle e sorpassarle tutte.

Si deve tuttavia chiarire ancor meglio il significato dell'*immediatezza gno-seologico-metafisica*.

2) *Immediatismo di correlazione metafisica.*

Tocchiamo qui il punto cruciale: il *significato dell'ordine logico*. È da questo concetto che dipende tutto l'ulteriore edificio gno-seologico. Ogni sistema di gno-seologia ha qui il suo punto di partenza.

Conoscenza è *identificazione di soggetto e di oggetto*. Non si tratta di identità fisica, ma squisitamente metafisica. Non si tratta di identità assoluta, bensì di identità relativa, anzi meglio, *correlativa*. L'atto della conoscenza è l'unione *trascendentale, metafisica di soggetto e di oggetto in ragione di mutua correlazionalità*. Si tratta di correlazione costitutiva, intrinsecamente costitutiva del conoscere, dell'ordine logico; il quale non è dunque fuori ma dentro l'ordine metafisico, ne è anzi una modalità. L'ordine intenzionale è unità metafisica di due coprincipi trascendentali: il principio-soggetto e il principio-oggetto. L'unione dei due coprincipi si deve intendere in senso strettamente metafisico, analogamente all'unione *essenza-esistenza* e all'unione degli altri *coprincipi* metafisici. L'oggetto è principio di *determinazione*, il soggetto principio di *determinabilità attiva* (non di *determinabilità passiva* come quella della materia). Soggetto e oggetto sono *costitutivi* del conoscere, dell'ordine logico.

Se la conoscenza è per *essenza identificazione metafisico-intenzionale* di soggetto e di oggetto, la soppressione o separazione dell'uno o dell'altro termine, distrugge ogni significato intelligibile dell'ordine logico. Come l'essere finito è unità metafisica di due coprincipi correlativi (detti ordinariamente *essenza-esistenza*) e non è nulla all'infuori dell'unione di questi due coprincipi, i quali si relazionano trascendentalmente e si definiscono l'uno per l'altro e in certo modo si pongono mutuamente in maniera tale che l'identità dell'uno è per correlazione l'identità dell'altro e l'uno non è intelligibile se non per l'altro e l'altro per l'uno, analogamente l'ordine logico, conoscitivo è l'unione di soggetto e di oggetto po-

nentisi mutuamente, trascendentalmente, in ragione della loro mutua correlazione. L'oggetto non è intelligibile senza il soggetto e viceversa. *Porre il soggetto in quanto tale è porre l'oggetto* e viceversa. In altri termini chi pone l'immanenza, pone la trascendenza, chi pone la trascendenza pone l'immanenza. Sono due correlativi inintelligibili al di fuori della loro correlazione. Nell'ordine conoscitivo non vi è nulla senza il soggetto, non vi è nulla senza l'oggetto; non esiste dunque ordine intenzionale senza un oggetto, come non esiste un ordine intenzionale senza un soggetto. Non esiste un'intelligibilità derivante unicamente o principalmente dal soggetto. L'attività del soggetto è resa possibile soltanto dall'incontro con l'oggetto. Vi è mutua attività e passività che è mutua determinazione, arricchimento, espansione esistenziale.

Queste sono precisazioni essenziali dell'immediatismo se non si vuole continuamente sbandare fra soggetto e oggetto cercando un punto di contatto, un ponte di passaggio, fra inesistenti concezioni a priori di derivazione oggettiva, più o meno diretta, e la realtà stessa. Non esiste affatto un'*apriorità* nè diretta nè indiretta.

L'ordine ontologico è essenzialmente correlazione *apriori-aposteriori*. È assurdo un apriori non riferentesi a un aposteriori e viceversa. Un'apriorità che non sia per ciò stesso un'aposteriorità è altrettanto assurda come un oggetto non relato all'oggetto e *vicissim*. L'apriorità, caso mai, è tutta dell'oggetto non del soggetto.

Soggetto e oggetto si saldano nella realtà, « suo modo » metafisica, dell'ordine intenzionale. Fra soggetto e oggetto vi è molto più che un parallelismo razionalistico, molto più che un inconsistente compromesso di mediatismo, vi è molto più che un immediatismo indiretto, vi è unione immediata, diretta, correlativa, metafisica.

Soltanto in questa concezione di equilibrio fra soggetto e oggetto si possono sfuggire gli sbandamenti, che improntano di sè tutto il corso della storia della filosofia, e che vanno dal realismo esagerato all'idealismo trascendentale.

3) *Immediatismo esistenziale.*

Un'ultima precisazione è necessaria per definire sempre meglio il significato da noi attribuito all'immediatismo metafisico. L'intelletto umano non è in relazione trascendentale con un'astratta nozione di essere, senz'essere perciò stesso in relazione diretta e immediata con l'esistente concreto. Come non esiste un ordine logico se non come *correlazione di soggetto e di oggetto*, così non esiste un ordine logico se non come correlazione di soggetto e oggetto *esistenti*. Non vi è nulla nella mente umana che non esista nella realtà, *non soltanto perchè il modo di esistenza mentale soggettiva, è anch'esso una realtà*, ma soprattutto per questo che *il modo esistenziale mentale, è essenzialmente correlativo al modo esistenziale reale*, è anzi per tutto ciò che è una scoperta del modo esistenziale reale.

La conoscenza umana è per essenza penetrativa della realtà, scopritrice, rivelatrice, conquistatrice, assimilatrice dell'esistente. Tutto il nuovo che vi è nella mente è attinto dall'esistente. Il possibile coincide con la scoperta della *potenza*

esistente nell'essere concreto. Ma questo punto merita uno sviluppo a parte.

L'immediatismo dunque ha sempre un carattere essenzialmente esistenziale: *immediatismo metafisico esistenziale* (1).

IV. - IL PROBLEMA DEI POSSIBILI

Un problema dalla cui soluzione dipende il valore dell'argomento ontologico, secondo il parere di molti suoi sostenitori, dopo Leibniz, è indubbiamente il significato da attribuire al concetto di *possibile*. Per noi la soluzione è intimamente connessa con quanto abbiamo detto sopra e precisamente nell'ultimo paragrafo sull'immediatismo esistenziale. Non esiste nessun *puro possibile* adeguatamente distinto dall'esistente. Abbiamo detto che la scoperta del possibile coincide colla scoperta della *potenza* dell'esistente in tutta la gamma dei suoi significati: *potenza passiva e potenza attiva, potenza sostanziale e potenza accidentale, potenza relativa e potenza assoluta*. Coi diversi tipi di potenza si identificano i diversi tipi di possibilità. E in quanto la potenza dice contingenza, il possibile si identifica ancora con la contingenza dell'esistente implicante sempre relazione alla causa estrinseca. Proviamoci a precisare meglio.

a) *La possibilità esistenziale fondata sulla potenza attiva*. È la possibilità dell'azione fondata sull'azione contingente dell'essere. Se questa azione è propria di un agente che agisce per necessità di natura, si avrà l'azione *necessaria*, se invece è fondata sull'azione di un agente libero si avrà l'azione *libera*. *Possibilità* dunque in questo caso significa *potenza attiva* contingente libera o necessaria, secondo i casi. In tanto la mia azione è possibile in quanto esperimento la mia libertà e la mia contingenza attiva e la mia potenza attiva. Dunque questa possibilità suppone la contingenza e la libertà ed è da identificarsi colla possibilità *estrinseca*.

b) *La possibilità esistenziale fondata sulla potenza passiva*. Questa possibilità è da identificarsi colla mutabilità o potenzialità (*passività*) accidentale o sostanziale della materia. Si suppone dunque la contingenza passiva accidentale o sostanziale dell'essere materiale. Nel caso della contingenza sostanziale che viene sperimentata nella mutazione sostanziale (*generatio et corruptio*) abbiamo il concetto di contingenza che S. Tommaso prende come punto d'appoggio per la terza via per provare l'esistenza di Dio. Comunque la possibilità in questo caso non è altro che la contingenza dell'esistente materiale e sensibile. È possibile una statua di marmo per l'esperimentata mutabilità accidentale del marmo. Dico possibile una montagna d'oro o un bronzo cavallo alato perchè conosco per esperienza la trasmutabilità o trasformabilità dell'oro in montagna d'oro (almeno in miniatura) e del bronzo in cavallo alato. Colla potenza esistenziale passiva si identifica la cosiddetta « possibilità intrinseca ».

(1) Sul carattere esistenziale del nostro conoscere ci riserviamo di ritornare in altri lavori.

Si noti bene che di fatto non vi è una potenza o contingenza *puramente* passiva. La contingenza o potenza passiva dice metafisica correlazione alla presenza attiva o causa efficiente. Come pure la potenza attiva dice correlazione metafisica alla potenza passiva. Come è assurda e inintelligibile la potenza senza il suo correlativo essenziale, l'atto, così la potenza *passiva* senza la potenza *attiva*, così ancora la *possibilità intrinseca* senza la *possibilità estrinseca*. La *possibilità ha sempre un doppio fondamento: potenza passiva e potenza attiva dell'esistente*. Dunque il problema della passività è inscindibilmente connesso col problema della contingenza e quello della causalità. La possibilità della statua di marmo è la potenza attiva dello scultore e la potenza passiva del marmo. I tipi di potenzialità e di contingenza esaminati finora cadono immediatamente sotto la nostra esperienza.

Oltre la potenza attiva e la potenza passiva oggetto di esperienza, esaminate finora, si dà forse una potenza *attiva e passiva assoluta*? La potenza attiva assoluta dovrebbe poter produrre tutto l'essere (simpliciter) della cosa *dal nulla della passività assoluta*. È il problema della contingenza assoluta che suppone la possibilità della creazione, cioè l'esistenza di una causa creatrice. Questo tipo di possibilità assoluta non cade immediatamente sotto la nostra esperienza. Per poterne parlare dovremo prima stabilire l'esistenza di tale causa. Posta l'esistenza di una causa creatrice assoluta (una causa totale dell'essere) dovremo concludere che la sua potenza attiva è infinita, anzi che la sua potenza è onnipotenza e dunque può tutto ciò che non implica contraddizione, ma tutte queste cose possibili (molti scolastici moderni dicono incautamente che i possibili sono infiniti), sono da identificarsi coll'esistenza stessa della causa creatrice. Fuori di questa causa i possibili non hanno affatto realtà alcuna. Il problema della possibilità è dunque esattamente il problema dell'esistente. La possibilità è sempre, senza nessuna eccezione, ricavata direttamente dall'esistente. *Ab esse ad posse* (esclusivamente) *valet illatio*.

Se questo principio universalmente vale, vale due volte per la possibilità di Dio, la sua esistenza non cade sotto la nostra esperienza intellettuale immediata. Potremmo soltanto parlare di possibilità assolutamente identica alla sua esistenza dopo averla provata. Il problema dei possibili è ancora intimamente connesso con quell'immediatismo gnoseologico che abbiamo denominato *metafisico ed esistenziale*.

Vorremmo ancora aggiungere che è immediatismo *critico* fondato su una rigorosa analisi dei dati di coscienza, cosa che per altro esorbita dai limiti di un articolo.

Non dissimuliamo la novità di questa impostazione la quale suscita tutta una vastissima problematica con riflessi importanti sul problema degli universali, e su molte altre tesi che i nostri comuni manuali presentano in una forma alquanto diversa.

Crediamo si tratti di una forma di platonismo ch'è rispuntata nella terza scolastica non ostante le classiche reazioni di Aristotele e di San Tommaso.

V. - UNA RISPOSTA INEFFICACE ALL'ARGOMENTO ONTOLOGICO

IL « TRANSITUS ILLEGITIMUS ».

Quasi all'unanimità i moderni manualisti neo-scolastici vedono nell'argomento ontologico un « *illegitimus transitus ab ordine ideali ad ordinem realem* », o anche un « *illegitimus transitus ab existentia ideali ad existentiam realem* ». Valga un autore per tutti: Remer, *Theologia Naturalis*, pagg. 9-10, VII edizione, Roma, 1931.

La risposta così com'è generalmente formulata non è per nulla soddisfacente. Suppone un erroneo concetto della conoscenza e lascia la via aperta a una infinità di ritorzioni. San Tommaso risponde molto più acutamente e cautamente. Basti leggere la risposta del *Contra Gentes*, I, 11. Egli vede nell'argomento ontologico non uno ma molteplici punti vulnerabili e tutti meritano la più seria attenzione. Il momento più decisivo lo abbiamo allorquando afferma « *Quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos* ». Il commento a questa risposta tutto derivante dalla conoscenza negativa, lo abbiamo dato nei paragrafi precedenti. La risposta dei neoscolastici suppone un concetto fisicista della conoscenza. Se infatti vi è *transitus*, vi è distanza, frattura, mancanza di continuità fra soggetto e oggetto. È necessario allora un « ponte » e il ponte i fautori dell'argomento ontologico lo trovano precisamente nel loro argomento e perciò dicono essere il « caso apice », il « caso privilegiato », il « caso chiave », il miracoloso ponte, finalmente scoperto, fra ordine logico e ordine ontologico. Qui davvero vi è continuità metafisica tra la mente e la realtà.

Se non si riconosce l'immediatezza metafisica correlativa con l'essere esistenziale, particolare, finito e relativo nel senso che abbiamo cercato di chiarire, se non si considera il nostro conoscere come unità immediata di due coprincipi correlativi: intelletto più oggetto particolare e finito, se invece di concepire il conoscere come unità metafisica, lo si concepisce come unità fisica, ritorna inesorabilmente il problema della continuità tra ordine reale e ordine ideale, il problema del ponte o almeno del vincolo tra soggetto e oggetto. È con ogni ragione allora che i difensori della tesi anselmiana si rifugiano nel loro argomento come unica arca di salvezza per trovare finalmente la chiave di continuità tra due ordini, due realtà che rimangono ostinatamente due fin che non siano pacificate nell'identità logico-ontologica dell'Assoluto.

Molto significativa dunque la posizione dei fautori dell'argomento ontologico, e anzi diremmo decisiva nel senso che rivela definitivamente l'insoddisfazione di una gnoseologia più o meno artificiosamente slegata dalla metafisica. Tra gnoseologia e metafisica vi è assoluta esigenza di continuità, anzi meglio di una certa unità trascendentale nel senso di concomitanza assoluta: se anche il conoscere è una modalità dell'essere non si può fare della gnoseologia senza fare della me-

tafisica. Non vi è nessun *transitus*, e se per ipotesi fosse possibile una conoscenza puramente soggettiva, anche soltanto in modo parziale, senza riferimento essenziale all'esistente particolare e finito sarebbe giocoforza connetterla, per spiegarla, direttamente coll'Assoluto e soltanto così acquisterebbe un significato oggettivo ma in senso ontologico. Vi è davvero nell'umano conoscere, contatto, unità essenziale fra ordine logico e ordine ontologico ma non fra ordine logico e ordine ONTOLOGICO (divino). L'espressione « *transitus illegitimus* » è per lo meno molto infelice e si presta all'equivoco.

VI - PRINCIPALI OSSERVAZIONI CRITICHE

Dalle considerazioni prima svolte non sarà difficile ricavare le conclusioni che vi sono implicate. Tuttavia faremo sull'articolo citato quei rilievi espliciti che ci sembrano di maggiore momento.

1) Non ci pare anzitutto che l'incomprensione dell'argomento ontologico dipenda da difetto psicologico (pag. 36). È questione di principi non di mentalità o di abitudini mentali. Il difetto psicologico, che implica inoltre il privilegio psicologico nei fortunati sostenitori dell'argomento, è una scappatoia troppo comoda e insostenibile anche per plausibili motivi di modestia. Il supposto difetto psicologico implica inoltre un soggettivismo e relativismo della verità, ammissibile soltanto in clima cartesiano. La medesima osservazione vale pure per quella che l'autore chiama *vividezza psicologica* (pag. 42).

2) Abbiamo già osservato che in una concezione veramente metafisica della conoscenza umana l'a priori e l'a posteriori sono così strettamente correlativi che si pongono o si distruggono reciprocamente. Non è mai lecito nell'ordine intelligibile parlare di sola apriorità o di sola aposteriorità. Similmente non è lecito parlare di giudizi d'intelligibilità che non siano sempre correlativamente giudizi d'esistenza (pag. 48). Tanto più che il giudizio a differenza del concetto è un'operazione essenzialmente esistenziale. Si vede dunque con quanta cautela si debbano usare e a quali finissime precisazioni debbano assoggettarsi le espressioni *intelligibilità, apriorità, aposteriorità*.

3) Non esiste una « capacità estensiva » della mente nel senso cartesiano (pag. 53). La mente non è in modo alcuno estensiva dell'*intelligibilità* senza divenire per ciò stesso estensiva della realtà. Non è neppur concepibile un'estensione logica che non sia anche un'estensione metafisica. L'intelletto è essenzialmente scopritore, conquistatore e non creatore della realtà. *Intelligere* da *intus legere*. La sua capacità si limita unicamente a leggere sempre più profondamente e intimamente nell'essere, non a estenderlo. Anche le più ardite costruzioni della mente umana (si pensi alle meraviglie delle scienze matematiche e geometriche) quando non contengano l'assurdo, il contraddittorio, il nulla, non sono altro che ulteriori scoperte di quanto è contenuto, nell'infinita ricchezza dell'essere imperfettamente colto dall'intuizione intellettuale umana. La mente è

sempre protesa verso l'ulteriore conquista dell'esistente. Una capacità estensiva della mente, diversamente intesa, non può che condurre o a una interpretazione *idealistica*, soggettiva, (capacità estensiva = capacità creativa almeno parziale, creativa cioè del dato intelligibile oggettivo) oppure ad un'interpretazione *ontologica* (capacità estensiva = capacità intensiva). È un'alternativa che non ha altra via di uscita. E, dato che ci si presenta l'occasione, accenneremo, almeno di sfuggita, al problema degli universali non sempre rettamente inteso, a nostro modo di vedere, o almeno non sempre esattamente esposto dai neoscolastici.

Si distingue generalmente fra contenuto (*id quod*) e valore (*modus quo*) dell'universale e si afferma che il primo è veramente nella cosa, il secondo nella mente, indipendentemente dalla cosa. Anche questa è una idealistica concessione di creatività fatta all'*intus legere* della mente umana. Il valore necessario dell'universale non è altro che il valore assoluto dell'esistente, l'universalità in quanto tale non è altro che la conoscenza dell'unità degli esistenti molteplici in quanto convergenti in una identità relativa (1). In una parola: l'universalità del concetto non è altro che la conoscenza intuitivo-attrattiva della partecipazione degli esseri a un medesimo valore (è *comunità ontologica* prima di essere unità logica, concettuale cioè universalità). L'universale è la conoscenza dell'identità e della diversità dei molteplici esistenti. Senza l'attuale correlazione della mente all'esistente molteplice, identico e diverso insieme non vi è universalità. Non esiste dunque una soggettiva capacità estensiva della mente anche intesa in senso ridotto, e solo relativa, poichè la sola attività è sempre essenzialmente *rivelativa* dell'esistente.

VII - L'APOSTERIORITÀ DELL'IDEA DI DIO

Se la conoscenza umana non è mai un *apriori* in nessun caso senza eccezioni, senz'essere simultaneamente, con non minore verità, un *aposteriori*, tanto meno è ammissibile un'*apriorità* dell'idea di Dio se non nell'ipotesi panteistica o ontologista. L'*aposteriori* costitutivo metafisico della conoscenza umana è soltanto l'essere particolare finito. Di questo e di questo soltanto la conoscenza umana è partecipazione immediata nel senso pieno della parola. Di questo solo e per questo solo, quand'è materiale, possiamo avere un concetto proprio e positivo nel senso stretto della parola. Dell'essere spirituale, anche dell'anima umana, possiamo avere soltanto una conoscenza positivo-negativa che non si può più dire concettuale proprio appunto per l'assenza di qualsiasi concetto proprio, univoco, essenzialmente concomitante qualsiasi conoscenza positiva. Tuttavia la conoscenza dell'anima è in qualche modo, *per accidens*, immediata e positiva in quanto la conosciamo immediatamente nelle sue operazioni. Qualsiasi conoscenza di Dio invece non è soltanto *negativo-positiva* (il concetto è sempre non-concetto) ma ancora *mediata*. Dio non lo cogliamo direttamente nè in sè, nè nel suo agire

(1) Ogni essere per il fatto stesso di essere ha un valore assoluto: l'essere particolare è *assoluto-relativo*; l'essere infinito è *assoluto-assoluto*.

(chè si identificano) ma solo ed esclusivamente nell'altro da sè, nell'essere creato, finito. Tutti i concetti che abbiamo di Dio sono tutti concetti mediati creati, in quanto sono concetti di altro che non è Dio ma ne dipende ontologicamente. L'aspetto positivo della conoscenza di Dio è sempre indissolubilmente e totalmente legato all'elemento negativo perchè assolutamente mediata... Non ne conosciamo direttamente nè l'essere nè l'agire. Se dunque ogni nostro concetto di Dio deve essere accompagnato da un *no*, dovremo finalmente concludere che non abbiamo nessun concetto di Dio nè a priori nè a posteriori che ci dica di Lui qualcosa di unicamente positivo. La conoscenza di Dio è un sì accompagnato da due *no*. Da un *no* che è negazione del modo concettuale (no gnoseologico astrattivo) e da un *no* che nega il modo finito (no gnoseologico intuitivo). Due *no* che sottraggono completamente l'essenza di Dio, *com'è in se stessa*, dalla portata della nostra conoscenza per non lasciarvi che l'esistenza ricavata dall'esistenza dell'essere particolare e finito. Di conseguenza a priori non possiamo dire se sia possibile o no una partecipazione infinita o l'assolutamente necessario o una causalità pura. Tutti questi concetti sono essenzialmente positivo-negativi.

La perfezione limitata, il contingente è il relativamente necessario, la causalità imperfetta esige, pena la contraddizione, la Perfezione Infinita, l'Essere assolutamente necessario, la Causalità pura, ma di questa Perfezione infinita, di questo Essere necessario, di questa Causalità pura (prima di aver provato il fatto dell'esistenza) non possiamo dire nulla nè se sia possibile, nè se sia impossibile; dopo averne provata l'esistenza abbiamo una conoscenza positiva soltanto *secundum quod est in altero*, in quanto è conoscibile la creatura (per la creatura, nella creatura, dalla creatura). Il *positivo* della conoscenza positiva naturale che abbiamo di Dio non è divino ma solo creato. Di Dio *secundum quod est in se* abbiamo soltanto una *scienza negativa*. Il modo divino in quanto tale ci sfugge *totalmente*, di esso non possiamo dire assolutamente nulla, in una parola la conoscenza che abbiamo di Dio ha due aspetti, due poli correlativi: un polo positivo e un polo negativo. Il polo positivo è la creatura e la sua conoscenza, soltanto questo polo è rivolto verso di noi, su di esso soltanto può cadere la percezione e l'elaborazione del nostro intelletto. L'altro polo (l'aspetto veramente e puramente divino) è assolutamente negativo. Come prima di conoscere Dio, sotto qualsiasi idea, non possiamo dire se sia possibile, così dopo averne conosciuta l'esistenza sappiamo che è, ma non possiamo sapere *come è*, non sappiamo *come sia possibile*. Dio non è *possibile*, secondo il nostro modo di conoscere; è *superpossibile*. Ed è *superpossibile* non prima ma dopo averne dimostrata l'esistenza. Dire che è *superpossibile* equivale a dire che a noi sfugge l'intelligibilità intrinseca.

VIII - A POSSE AD ESSE NUNQUAM VALET ILLATIO

Questo famoso principio è di un valore così assoluto che non ammette eccezione alcuna, tanto meno ammette eccezioni nel caso della conoscenza di Dio.

Da nessun *puro posse* (puro possibile = puro nulla) noi possiamo ricavare qualcosa, solo e sempre viceversa: dall'essere esistente e solo da questo e in questo noi ricaviamo il possibile. Dunque non ha valore alcuno l'argomento *ex possibilibus, ex veritatibus aeternis, ex essentiis rerum*. L'assolutamente possibile si identifica con l'assoluta potenza divina della quale non possiamo dire nulla se non dopo averne rigorosamente ricavata l'esistenza dall'esistenza degli esseri particolari e finiti. A fortiori non lo possiamo per mezzo del concetto di possibile divino, concetto assolutamente negativo in quanto concetto divino, e quindi *non-concetto*.

IX - S. ANSELMO SUPERATO E INVERATO DAL GENIO DEL DOTTORE ANGELICO

Giunti al termine di queste considerazioni ci possiamo e dobbiamo domandare: è possibile una conciliazione, una sintesi tra Anselmo e Tommaso? Certamente. Ma non nel senso inteso dall'Autore nell'articolo citato. La conciliazione è opera già compiuta dal genio di San Tommaso il quale seppe apportare anzitutto una correzione radicale nella metafisica dualistica della concezione dell'uomo e seppe inverare l'anima di verità dell'argomento ontologico nella sua grandiosa *quarta via*. L'esigenza dell'argomento anselmiano più che esigenza dialettica, razionalistica, soggettivistica nel senso cartesiano o idealistico è un'esigenza intuizionistica e ontologista. È la conoscenza noetica di Platone quella che affiora, è l'esigenza che si farà acuta nell'ontologismo moderno da Malebranche a Gioberti. Alcuni neotomisti moderni con opere di polso sono riusciti a dimostrare definitivamente che l'anima di verità contenuta nella dottrina platonica della partecipazione alle idee è ampiamente accolta e inverata nella metafisica tomistica della partecipazione creazionistica. Alla base della metafisica di San Tommaso, prima ancora che la dottrina della potenza e dell'atto sta la dottrina della partecipazione. Ma ogni metafisica, coinvolge una gnoseologia. Alla base della gnoseologia tomista prima ancora che la teoria dell'astrazione sta l'intuizione dell'essere (*notitia entis per se*). Nella *quarta via* abbiamo l'applicazione della metafisica della partecipazione e della gnoseologia dell'intuizione. Dio viene provato quasi come *intuizione mediata* della partecipazione degli esseri all'essere. Il platonismo non rinnega l'aristotelismo ma lo corregge e lo approfondisce. L'esigenza anselmiana si trova pacificata nell'interpretazione metafisica e gnoseologica di San Tommaso.

Interpretazione che implica però la correzione radicale del dualismo inframetafisico del composto umano. Si dà dunque di Dio un'intuizione non ontologista (immediato contatto con l'Assoluto), ma ontologica (mediante l'intuizione dell'esistente particolare e finito). Intuizione mediata, abbiamo detto, non sappiamo esprimerci altrimenti. Nell'intuizione dell'essere particolare finito, noi cogliamo l'esigenza dell'Assoluto, pena la contraddizione. E questo vale in modo

universalissimo: nell'essere finito conosco l'Infinito. La conoscenza dell'essere finito implica sempre l'affermazione dell'Assoluto. In qualsiasi affermazione dell'essere è implicita l'affermazione dell'Essere. San Tommaso non ha mai preteso di ridurre la prova dell'esistenza di Dio alle cinque vie di classica memoria. Ha voluto soltanto impostare teoricamente una quintuplice argomentazione che potrebbe svilupparsi sotto moltissimi altri aspetti. Sono saggi di argomentazione rigorosa impostati sopra alcuni degli aspetti più interessanti e generali della realtà, ma i saggi potrebbero moltiplicarsi. Altri argomenti, tanti quanti sono le modalità dell'essere finito si potrebbero ancora sviluppare. Le infinite relazioni di somiglianza e di dissomiglianza che convergono e s'irraggiano in ogni essere particolare e da ogni essere particolare, sono altrettante vie che conducono irresistibilmente all'Assoluto, qualora venissero rigorosamente sfruttate da una limpida dialettica-metafisica, della quale S. Tommaso ha dato certamente alcuni saggi luminosi nelle cinque vie.

È semplicemente ridicolo il rimprovero che viene fatto da talune parti al neotomismo contemporaneo: che cioè non abbia saputo regalarci qualche nuova via per provare l'esistenza di Dio. Chi intende fare sul serio un tal rimprovero confessa per ciò stesso d'avere del tomismo un'idea ben meschina.

In questo punto, come in tanti altri, il tomismo sfida i secoli: qualunque argomento venga proposto, se ha veramente un valore filosofico e probativo, il tomismo lo contiene già nei suoi sviluppi potenziali: si tratterà più che altro di *accentuazione* o esplicazione, non di *novità*. Il tomismo implica tutte le possibili prove quando queste siano basate sopra un sano realismo intellettuale; ma diffida di quelle prove che non provano nulla perchè hanno come sfondo conscio o inconscio un platonico iperuranio di idee inconsistenti.

Ma è tempo di chiudere. Abbiamo voluto ribadire ancora una volta l'inefficacia dell'argomento ontologico non per tagliare un ponte gettato verso l'Assoluto, cui sempre anela l'umanità e oggi più che mai, ma soltanto per dissipare un'illusione (1).

SAC. PROF. LUIGI BOGLIOLO S. S.

(1) Questo scritto era già in macchina quando abbiamo potuto leggere un recente volumetto, giunto in brevissimo tempo alla sua seconda edizione: DE CONINK, *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur*, Louvain. 1947, pp. 183, nel quale, se pur con diversa terminologia, vengono esposte molte delle idee sostenute nella nostra Nota.

IL CENTENARIO DELL'OPERA TIMON DAVID

SOMMARIO. — 1. Che cos'è quest'opera. - 2. Quando e come si è sviluppata. - 3. Il fondatore come educatore. - 4. Il fondatore come pedagogista. - 5. Giudizi sulle sue opere. - 6. La *Méthode de Direction*. 7. Le *traité de la Confession*. - 8. Les *Souvenirs*. - 9. Timon David e Don Bosco. - 10. Conclusione.

Il 1° novembre 1947 ricorreva il primo centenario dell'opera Timon David, opera che ha svolto un eminente apostolato di bene nella città di Marsiglia, e che è stata come un seme per opere analoghe sorte, soprattutto in Francia, a vantaggio della gioventù operaia. Infatti il Timon David stesso così si esprime nella « *Méthode de Direction des Œuvres de Jeunesse* (1): « La première fois que nous célébrâmes la Toussaint, 1^{er} novembre 1847, *jour de notre fondation définitive*, nous eûmes trois communions ».

Crediamo opportuno non lasciar passare sotto silenzio questa data centenaria:

1) perchè il nome del Timon David abbia a splendere di luce più fulgida nel cielo della pedagogia cattolica, date le benemerenze e la fecondità della sua opera di pedagogista e di educatore;

2) perchè di fatto siamo convinti che non sia sufficientemente conosciuto in Italia e nei paesi fuori della Francia, mentre i suoi scritti meriterebbero che fosse posto tra i più insigni cultori della pedagogia cristiana del secolo XIX.

(1) *Méthode de Direction des Œuvres de Jeunesse*, par l'abbé Timon David, Troisième édition, Tome Premier, Marseille, 1892, pag. 21.

I. - Che cos'è quest'opera?

Egli stesso così definisce l'Œuvre de Jeunesse: «una riunione pia di fanciulli e di giovani appartenenti alle classi lavoratrici della società, i quali nei loro momenti di libertà si radunano per dedicarsi a giochi innocenti e santificare le loro anime con le pratiche della pietà cristiana» (2). È, in altre parole, un oratorio festivo, possibilmente anche quotidiano, sul tipo di quello che in quegli stessi anni D. Bosco veniva fondando in Torino, e in cui dovevano regnare sovrani la pietà e l'allegria. L'Allemand, il fondatore e l'ispiratore dell'opera su cui s'innestò l'attività del Can. Timon David, aveva detto prima di lui: «Ici nous jouons et nous prions». Lo stesso identico programma di D. Bosco, che era stato così mirabilmente espresso dalle labbra di Domenico Savio, quando diceva al giovane Gavio Camillo di Tortona: «Noi qui facciamo consistere la santità nello stare molto allegri» (3). Più tardi quest'opera si sviluppò nella Società del S. Cuore, come l'Oratorio di Torino si sviluppò nell'Opera Salesiana.

II. - Quando e come s'è sviluppata.

Il Can. Timon David, nato a Marsiglia il 29 gennaio 1823, dopo aver fatto gli studi a Friburgo nel collegio della Compagnia di Gesù, e più tardi a S. Sulpizio, fu ordinato sacerdote il 12 giugno 1846. Sentì subito un'attrattiva del tutto particolare per dedicarsi all'educazione della gioventù, e dopo vari tentativi con relativi insuccessi per essersi associato ad altri che non avevano tutte le doti per la fondazione di tali opere, finalmente s'imbattè nell'opera dell'Allemand, e intuì che ivi avrebbe trovato il terreno propizio allo svolgimento delle sue attività e delle sue aspirazioni. Descrivendo quel periodo della sua vita, scriverà più tardi: «Io volevo lavorare per la salvezza dei giovani operai, ecco tutto: ma come? Io non avrei saputo dirlo. Io ero come un ammalato che non trova alcuna buona posizione e che si gira invano da tutte le parti per cercarla» (4). I propositi della sua ordinazione sacerdotale erano lì a ricordargli continuamente la sua mèta, ed egli sentiva che non sarebbe mai stato tranquillo fino a che non avesse potuto realizzarli al cento per cento. Sono così significativi che, come programma della sua vita, è bene riportarli alla lettera. Egli fece in tale circostanza il voto di servitù, che egli così precisa e definisce: «Intendo per voto di servitù verso le anime dei poveri la promessa di dedicarmi costantemente e con tutte le mie forze alla santificazione degli operai, grandi e piccoli, che la Provvidenza mi ha confidato. *Nos servos vestros per Christum*. Di conseguenza, secondo il beneplacito del mio Direttore, io così intendo la promessa:

1) di non incaricarmi della direzione d'alcun'altra persona che non appartenga alla classe operaia, senza l'ordine formale del mio Direttore, non potendo servire dei nuovi padroni senza il permesso dei primi;

(2) *Méthode*, vol. I, pag. 110.

(3) DON BOSCO, *Opere e Scritti editi e inediti*, vol. IV, pag. 48; e «Il Commento» del CAVIGLIA, pag. 467.

(4) LECIGNE, *Un père de jeunesse*, J. Timon David, Imprimerie Jeanne d'Arc, La Loubière, Toulon, 1923.

2) di non rifiutare mai di confessare una persona della nostra Opera, a causa della fatica, del disgusto o della noia che ella mi ispira;

3) di recarmi con gioia e prontezza ai catechismi e alle istruzioni dei fanciulli, fossero essi anche i più poveri e i più piccoli;

4) di pregare spesso per queste povere anime come si conviene a un servo di farlo per i suoi padroni;

5) di fare penitenza per i loro peccati, nella misura che mi permetterà il mio Direttore;

6) di trattarli con tutto il rispetto interiore ed esteriore che uno schiavo deve avere per i suoi padroni, senza pregiudizio di ciò che la fermezza richiede per il bene delle loro anime;

7) di non indietreggiare davanti ad alcun servizio o sacrificio sia spirituale che temporale, quando lo esige il bene delle loro anime, consultando nel dubbio il mio Direttore.

Questi propositi dicono chiaramente quale doveva essere l'orientamento di tutta la sua vita. L'Abate Brunello, Direttore dell'Opera di M. Allemand, cercava un sacerdote da mettere a capo di una nuova istituzione, avendo intenzione d'estendere l'Opera Allemand, creata solo per le classi medie, anche alle classi popolari. Propose quest'incarico al Timon David che accettò, e scrisse lui stesso: « io credetti sinceramente d'aver trovato la felicità » (5).

Questi però non erano i disegni di Dio. Egli doveva essere il fondatore di un'opera indipendente, pur ritenendo ciò che dei metodi dell'Allemand era essenziale ed imperituro. Dopo la morte dell'Allemand, l'Abate Brunello aveva cercato di mettere su una società di sacerdoti e di laici che lavorassero insieme per procurare la santificazione della gioventù. I condirettori ai quali aveva parlato accettarono per deferenza un regolamento d'una composizione prematura e che non doveva resistere alle prove dei fatti, e Timon David scriverà più tardi a questo proposito: « Voi comprenderete senza dubbio, o miei cari giovani, donde mi sia venuto l'orrore che io provo per dei regolamenti stabiliti a priori a un tavolo, come si farebbe con un'equazione algebrica. Ah! perchè non abbiamo noi seguito, fin dal principio l'eccellente metodo che ora ci dirige, cioè di cominciare dal poco con un semplice piano generale che, indicando il fine, lasciasse alla Provvidenza la cura di classificare le regole e gli uomini, e le lasciasse soprattutto il tempo di far conoscere in una maniera più sicura la sua adorabile volontà? ».

J. De Maistre parla press'apoco così delle leggi che regolano le città. Non ci possono essere infatti due modi di procedere nel governo degli uomini: è la vita, è l'esperienza della vita che sono i veri legislatori (6). Il tempo passato nell'Opera Allemand, egli lo considerò poi sempre come il compimento del suo noviziato apostolico. Egli seppe approfittare di tutte le esperienze sia favorevoli che avverse e finalmente potè fondare l'Opera sua. Essa, in sostanza, non è che un adattamento intelligente delle idee dell'Allemand ai tempi nuovi e a un

(5) LECIGNE, op. cit., pag. 90.

(6) LECIGNE, op. cit., pagg. 91.

ambiente diverso. La tradizione sarà per lui una catena docile che sostiene senza legare.

III. - Il fondatore come educatore.

Per sintetizzare l'opera sua di educatore bisognerebbe poter abbracciare d'un solo sguardo i quasi cinquant'anni del suo apostolato (1847-1891); pesarne ed enumerarne i frutti soprattutto in profondità più che in estensione. Una delle caratteristiche del suo apostolato sarà appunto questo lavoro in profondità, che sacrifica il numero alla qualità. Basta percorrere le pagine dell'« Anima dell'apostolato », dove l'Abate Chautard descrive il suo incontro con Timon David, per comprendere questo spirito di profonda interiorità (7).

Dirà infatti all'abate Chautard: « Credetemi, non esitate a mirare in alto più che sia possibile, e sarete meravigliato dei risultati. Mi spiego: non abbiate soltanto come ideale l'offrire ai giovani un certo numero di distrazioni oneste che distolgano dai piaceri illeciti e dalle relazioni pericolose, e neppure il verniciarli semplicemente di cristianesimo con farli assistere macchinalmente alla Messa e col far loro ricevere qualche volta, e in modo appena passabile, i Sacramenti. *Duc in altum*. Abbiate prima di tutto la nobile ambizione di ottenere a qualunque costo, che un certo numero di giovani prendano la risoluzione energica di vivere da cristiani ferventi, cioè con la pratica della meditazione del mattino, con l'abitudine della Messa quotidiana, se è possibile, con una breve lettura spirituale, e naturalmente con frequenti e fruttuose comunioni... formate degli apostoli franchi, generosi, ardenti, buoni, seri senza devozione gretta, pieni di tatto e che non cadano mai, col pretesto di zelo, nel brutto sbaglio di spiare i compagni. Prima di due anni voi mi direte se vi è ancora bisogno della banda e del teatro per ottenere una messe copiosa (8).

— E dovrò fin da principio aprire la porta a chiunque si presenti?

— Il numero è da desiderarsi soltanto se gli elementi raccolti sono ben scelti.

— Il locale sarà modesto: dovrò dunque aspettare che i nostri mezzi ci permettano di fare di più?

— ... Sappiate mettere come base della vostra società la vita cristiana, ardente, integrale, apostolica e il locale strettamente necessario basterà sempre per dare posto anche a tutti gli accessori voluti dal funzionamento di un circolo... Ma prima di tutto *dovrete pagare di vostra persona*, ma non tanto per preparare faticosamente recite per il teatro o accademie ginnastiche, quanto piuttosto per accumulare in voi la vita di orazione, poichè dovete persuadervi bene, che la misura con cui voi per il primo vivrete di amore di Gesù Cristo, è la stessa misura con cui potrete accenderlo negli altri.

— Insomma, voi basate tutto sulla vita interiore?

— Sì, mille volte sì; perchè così invece di lega si ottiene oro fino » (9).

(7) CHAUTARD, *L'Anima dell'Apostolato*, Torino, S. E. I., ediz. IV, 1929, part. 4^a, cap. V e VI, pagg. 170-194.

(8) CHAUTARD, op. cit., pagg. 74-75.

(9) CHAUTARD, op. cit., pagg. 75-77.

Ecco un grande precursore dell'Azione Cattolica (10).

Egli così, circa a metà del suo lavoro apostolico, sintetizzerà i frutti della sua opera educativa nei « *Souvenirs de l'Œuvre de la Jeunesse ouvrière de Marseille* » (11): « Io non ho scritto questo libro che per l'edificazione e l'esempio della nostra cara gioventù, e giungendo al termine di queste vite quasi mio malgrado, senza un disegno preconcelto, mi sono venuti questi pensieri: io dicevo fra me: noi abbiamo già perduto cento giovani in ventisei anni, su millecinquecentotrentasei congregati (12) che abbiamo ricevuti nella nostra casa. Ed eccone quindici, il quindici per cento, di cui la vita e la morte sono così belle che io vorrei bene, io sacerdote, loro padre in tutto, inondato dalle grazie della mia vocazione, nutrito giornalmente col Corpo e col Sangue di Gesù Cristo, arrivare nel cielo ai loro piedi. Io avrei potuto, se non avessi temuto di allungare troppo questo libro, scrivere ancora altre quindici vite simili. I miei giovani reclamano contro le mie omissioni; essi non riescono a concepire come i tali e tali, che essi hanno conosciuto come così buoni, non figurino in questa raccolta. Infine se io studio con cura questa lunga lista, io ne trovo solo quattro o cinque di cui la fine mi lascia la più viva ansietà sulla loro salute; noi possiamo dunque sperare che più del 90 % si sono salvati, e forse tutti, perchè uno solo, a nostra conoscenza, fece una fine tragica senza avere potuto forse pentirsi, Dio lo sa; e un altro, ci si dice, che fu ucciso combattendo dalla parte della Comune. Questo metodo, che compie la volontà di Dio, *voluntas Dei sanctificatio vestra*, sembra adunque il migliore ».

Ecco il frutto di Timon David come educatore. E mi pare che sia il più bello, il più desiderabile.

IV. - Il fondatore come pedagogo.

Timon David non fu solo un grande educatore ma fu anche un grande pedagogo, oso affermare: uno dei più grandi pedagogisti cristiani del secolo XIX. Se volessimo paragonarlo con le figure più eminenti in questo campo del secolo passato, col Dupanloup, col Rosmini, con D. Bosco troveremmo come egli non sfigura affatto in loro compagnia. Più santo e più pratico di Mons. Dupanloup, gli sta però alla pari quanto agli scritti. Più grande del Rosmini e come educatore e come pedagogo, perchè tutta la sua vita fu dedicata a quest'unico problema, e non fu assorbita da altre imprese e dalla filosofia come invece avvenne per il filosofo roveretano. Più pedagogo di D. Bosco stesso, perchè la sua mente era più inclinata agli studi teoretici, e la limitatezza in cui seppe tenere la sua opera, gli permise di attendere alla produzione pedagogica in maggior copia e con più successo. Sarei tentato di dire che di tanto D. Bosco, come estensione e santità, sorpassa nel ruolo di educatore Timon David, altrettanto Timon

(10) R. P. CARROUCHÉ, *Un Précurseur, Timon David*, éditions « Spes », Paris, 1947.

(11) *Souvenirs de l'Œuvre de la jeunesse ouvrière de Marseille, ou la vie et la mort de quelques congréganistes de cette œuvre*, par l'Abbé TIMON DAVID, Marseille, 1873, pag. 382.

(12) Si chiamano così quelli che si iscrivono, che danno il nome all'Opera.

David oltrepassa D. Bosco nel ruolo di pedagista, per la vastità della sua produzione e per l'indole teorica e sistematica della produzione stessa. Mentre l'uno visse la sua pedagogia in una forma vitale e pratica, l'altro ebbe anche, come uno dei fini precipi della sua vita, quello di insegnare detta pedagogia in una forma teorica e sistematica.

Ben dieci sono le opere scritte da Timon David, e tutte sono di pedagogia pastorale. Ecco l'elenco:

- 1) *Méthode de Direction des Œuvres de Jeunesse*, 5^e édition, 2 vol. in-12°.
- 2) *Traité de la Confession des enfants et des jeunes gens*, 13^e édition, 3 vol. in-12°.
- 3) *Souvenirs de l'Œuvre, ou la vie et la morte de quelques congrégationnistes*, 1 vol. in-12°.
- 4) *Lettres sur la vocation*, 1 vol. in-18°.
- 5) *Règlement de l'Œuvre de la jeunesse*, 1 vol. in-18°.
- 6) *Vie de Saint Joseph Calassant, modèle des Directeurs d'Œuvres de Jeunesse*, 2 grands vol. in-8°.
- 7) *Réponse au livre intitulé, « le Père Pietrasanta »*, 1 petit vol. in-8°.
- 8) *Les annales de l'Œuvre*, 3 vol.
- 9) *La vie de M. Maubon d'Arbaumont, en religion père Jean du Sacré-Cœur, fondateur des victimes du Sacré-Cœur*, 1 vol. in-8°.
- 10) *Le Concile du Vatican et le bas Clergé français*, 46 pag., Paris, Librairie Internationale (pubblicato anonimo).

Sono diciassette volumi, alcuni dei quali suppongono uno studio e una esperienza non comuni, come la *Méthode* e le *Traité*, e altri come il piccolo fascicolo della risposta alla « Rectification historique » sul P. Pietrasanta, richiesero da lui un lavoro improbo, quale quello di ricopiarsi tutti i documenti manoscritti dell'Archivio vaticano.

E non stiamo a segnalare i numerosi articoli anonimi apparsi su diversi soggetti ne la « Gazette du Midi », sempre a difesa della questione operaia, della questione sociale, o dei diritti della Chiesa e del Papato.

Percorrendo l'insieme di questa produzione noi troviamo tutte le parti principali di una vera pedagogia umana: il trattato teorico ne la *Méthode*, dove sviluppa il lato naturale e soprannaturale; il trattato pratico collettivo nel *Regolamento*; il trattato pratico individuale nelle lettere sulla *Vocazione*; la pedagogia pastorale propriamente detta ne le *Traité*, opera più strettamente di pedagogia soprannaturale; la storia della pedagogia nella vita del Calasanzio, e la pedagogia vissuta nei *Souvenirs* e negli *Annali*.

Se noi passiamo poi a considerare la figura dello scrittore rimaniamo ammirati dello stile, della vivacità (egli ebbe un temperamento ardente di polemista) e della chiarezza dei suoi scritti. Mons. Rivet, Vescovo di Digione, avendo ricevuta la *Méthode*, così si esprimeva nella lettera di ringraziamento: « Buffon ha detto che lo stile è l'uomo. Io non ho l'onore di conoscervi, signor abate, ma leggendo la vostra opera ho riconosciuto che voi siete un uomo abile che conosce alla perfezione ciò di cui parla, ma anche e soprattutto che voi siete un uomo

di Dio, animato dal sacro fuoco che il Salvatore è venuto a portare sulla terra e che Egli desidera vedere accendersi in tutti i cuori ». Egli scrisse unicamente per compiere un apostolato, per aiutare con la sua esperienza i giovani educatori affinché evitassero le incertezze e gli errori che egli aveva fatto nei primi slanci della sua giovinezza apostolica e, simile in questo a D. Bosco, giammai si sarebbe indotto a scrivere unicamente a scopo scientifico, per brillare, sia pure con uno scopo nobile come l'onore del ceto sacerdotale, nel campo delle lettere.

Di fatti egli così si esprime: « Giammai io saprei scrivere per scrivere, senza indirizzarmi a qualcuno, senza avere un obiettivo che mi doni lo slancio, la vita, che mi appassioni e mi assorba nel mio argomento ». Ma se egli deve difendere o propagare dei principi che ama, sostenere una causa santa e utile alle anime dei giovani, allora egli vi si dedica interamente; egli non fa altra cosa in tutte le sue opere: « Io sostengo solamente le mie convinzioni che sono sincere ed ardenti; io le difendo con ardore e con passione. Le mie opere testimoniano chiaramente questa mia dote o difetto che dir si voglia. Esse sono tutte scritte contro una tesi che io avevo presente, ed è il tono di convinzione che le anima quello che ne ha ottenuto il successo ».

La sua tesi generale è conosciuta: egli scrive per combattere a morte il naturalismo che si è introdotto oggigiorno dappertutto nell'educazione. Le sue tesi particolari mirano a distruggere le ultime vestigia del gallicanismo morente e a neutralizzare le infiltrazioni dissolventi dell'errore del giorno: il liberalismo (13).

C'era uno scrittore di razza in quest'uomo di azione. Ma egli preferendo l'azione apostolica allo scrivere, dedicava a quest'ultimo il puro tempo che gli rimaneva libero; e scriveva a titolo di sollievo, con una scioltezza e una velocità da meravigliare. L'opuscolo sul Concilio Vaticano fu gettato giù in una notte. Mons. Robert, Vescovo di Marsiglia, gli diceva un giorno: « Ho letto d'un fiato il vostro libro. Tutto ciò che voi scrivete è come un romanzo; quando lo si incomincia non si può più tralasciare ». — « Dio faccia che sia vero, rispose Timon David, e che avendo molti lettori possa almeno convertirne qualcuno ».

V. - Giudizi sulle sue opere.

È interessante sentire il giudizio che di questi suoi scritti diedero contemporanei autorevoli. Cominciamo con quello assai lusinghiero di Mons. Dupanloup: « Quest'opera... sarà letta... da tutti coloro, preti e laici, che si occupano dell'educazione della gioventù. Ciò che mi ha più colpito nella vostra *Méthode* è la rara conoscenza dei fanciulli che si manifesta ad ogni pagina. Mentre leggevo andavo continuamente ripetendo tra me: ecco un uomo del mestiere, che sa ciò che dice e che non scrive se non ciò che l'esperienza gli ha insegnato. Voi siete molto ricco nei dettagli pratici... Io non posso meglio, signor abate, testimoniare la stima che io faccio di quest'opera, che pregandovi di metterne un deposito nel gran Seminario d'Orléans. Io desidero che sia tra le mani di tutti i Superiori

(13) LECIGNE, op. cit., pagg. 547-548.

e Direttori dei miei piccoli seminari e io la raccomanderò a tutto il clero nel prossimo ritiro ecclesiastico » (lettera del 15 giugno 1859).

Abbiamo riferito di sopra il giudizio di Mons. Rivet, Vescovo di Digione, e di Mons. Robert, Vescovo di Marsiglia, ed ora ci piace, dopo la testimonianza di Mons. Dupanloup, citare due altre testimonianze di insigni prelati, quello di Mons. Mermillod e di Mons. De Ségur.

Il primo così scriveva in data 5 aprile 1866 : « Io non ho voluto ringraziarvi per il vostro volume, per il vostro *Traité de la Confession des enfants et des jeunes gens*, senza averlo prima letto per intero. Io mi congratulo con voi per questo lavoro, che rivela la fede più viva, lo zelo più ardente e un'esperienza consumata nella direzione della gioventù. Il vostro libro diventerà un manuale pratico su questa importante materia, e avrà il suo posto legittimo accanto ai lavori del Gerson e del Lhomond. Voi unite alla scienza del sacerdote delle delicatezze materne, ed è facile accorgersi che voi amate i fanciulli in Dio e per Iddio, che voi avete vissuto in mezzo ad essi e che voi sapete realizzare ciò che S. Francesco di Sales raccomandava ai suoi sacerdoti nelle Costituzioni sinodali della Diocesi di Ginevra, quando loro citava queste parole di S. Pier Crisologo : « Nutritor nisi totus fuerit redactus in parvulum, numquam parvulum perfectum perducet in virum ».

E il secondo aveva già espresso così i suoi sentimenti in data 22 ottobre 1865 : « Non ho ancora completamente terminata la lettura del vostro importante trattato sulla Confessione dei fanciulli e dei giovanetti, ma non voglio attendere più oltre per esprimervi tutta la mia gioia e tutta la mia felicità. È da lungo tempo che sognavo un libro di tal fatta, un direttorio destinato ad aiutare i sacerdoti in questo ministero verso i fanciulli, così ammirabile, così santificante, così soave e insieme così difficile, oggi più necessario che mai e disgraziatamente troppo poco compreso da un gran numero. Farò il possibile per raccomandare e far conoscere dappertutto il vostro lavoro, che è non solo buono, ma ottimo, ma eccellentissimo. Sono i veri principi tradizionali, i veri e puri principi romani, senza il minimo influsso di giansenismo e improntati da tutta la santità sacerdotale. Sono già diciassette o diciott'anni che mi sono votato quasi esclusivamente alla santificazione dei fanciulli e dei giovanetti; e perciò più che molti altri ho potuto apprezzare mille piccoli dettagli, frutto della vostra esperienza, e che si incontrano quasi in ciascuna pagina del vostro libro... ».

Pensiamo che ben difficilmente un'opera possa ottenere elogi più significativi e più autorevoli. Ci pare tuttavia opportuno segnalare ancora qualche tratto caratteristico di due recensioni, l'una sul giornale « Il Mondo », addì 18 agosto 1865 e l'altra sulla « Bibliografia Cattolica » del giugno 1867.

1) « Ciò che colpisce nel *Trattato della Confessione dei Fanciulli*, è la ricchezza dei dettagli pratici e la rara conoscenza dei giovanetti. L'Autore ha senza dubbio studiato a fondo il proprio argomento nelle opere teologiche, perchè, dal punto di vista della dottrina, è dappertutto di una esattezza impeccabile; malgrado ciò, mentre si legge il suo libro, ci si dimentica facilmente del teologo per portare invece tutta la propria ammirazione sull'uomo di mestiere che sa ciò che

dice e che non ha scritto se non ciò che l'esperienza gli ha insegnato. Da più di vent'anni il Can. Timon David si è dedicato alla santificazione dei giovanetti ed è soprattutto in questo lungo e quotidiano contatto con essi che egli ha raccolto l'inestimabile tesoro della conoscenza pratica di cui egli ha arricchito questo suo libro... Questo trattato, io ne sono convinto, è uno dei migliori libri che siano stati pubblicati ai nostri giorni, uno dei libri che faranno non maggior rumore, ma maggior bene. Esso sopravviverà alla nostra epoca e avrà per lungo tempo il suo posto rimarchevole nelle biblioteche ecclesiastiche, in mezzo ai libri pratici. Esso diventerà il manuale di tutti i sacerdoti chiamati a lavorare alla santificazione dei fanciulli e dei giovanetti, e fornirà loro gli insegnamenti più preziosi per esercitare utilmente questo difficile ministero ».

2) « Il Can. Timon conosce la gioventù meglio di qualsiasi altro; egli ne ha studiato i pericoli, i vizi ed anche le qualità e le risorse. Inoltre essendo uomo di studio egli si è sempre occupato a penetrarsi dei veri principi insegnati dalla Chiesa e sviluppati dai suoi Dottori; così il suo lavoro merita di essere raccomandato come una guida autorizzata sicura nel difficile e spinoso ministero del S. Tribunale di Penitenza. Ci si troveranno tutte le questioni, a loro posto, chiaramente esposte, convenientemente sviluppate, saggiamente discusse ».

Dopo tali e tante testimonianze si spiega come alcuni direttori di opere giovanili, aiutati dai suoi consigli e dai suoi scritti, siano stati presi da tale entusiasmo da attribuirgli il titolo di: « Docteur des Œuvres »; e anche recentemente il Presidente della Federazione Nazionale dei Patros del Belgio, alla Settimana Tecnica di Tournai nel giugno 1946, ripeteva il grido: « Timon David, notre Docteur » (14).

VI. - *La Méthode de Direction.*

Il « Bollettino dell'Unione delle Associazioni Operaie », nel febbraio 1877 appellava *La Méthode*: « Il libro d'oro dei Padri della gioventù ».

Diamone una breve sintesi, non tanto per presentarne la dottrina, quanto piuttosto per invogliare i lettori a prenderne una visione diretta, studiando e meditando questo capolavoro di pedagogia evangelica. D. Bosco ha scritto il suo « Sistema Preventivo », ma siamo certi che se avesse scritto quella sua operetta sulla difficile arte dell'educazione della gioventù, di cui le poche pagine sul sistema preventivo non sono che lo scheletro e l'abbozzo, egli avrebbe sostanzialmente scritto un'opera analoga alla *Méthode* del Can. Timon David. Il titolo completo di quest'opera è: *Méthode de Direction des Œuvres de Jeunesse - Patronages, Cercles, Écoles, Petits Séminaires*, ecc. par l'abbé Timon David, Premier Supérieur de la Société du Sacré-Cœur, fondateur de l'Œuvre de la Jeunesse Ouvrière de Marseille ».

Se noi percorriamo la Prefazione della terza edizione, l'ultima curata dall'autore, noi troviamo parecchie asserzioni e dilucidazioni che ci fanno comprendere lo spirito di cui l'opera è stata informata. Sono accenni, ma quanto profondi!

(14) R. P. CARROUCHÉ, op. cit., pagg. 215.

L'opera è fondata sul vero spirito del Vangelo e si vuole opporre allo spirito laico che attraverso una letteratura malsana, il teatro, il romanzo e il giornale ha corrotto da capo a fondo la civiltà moderna. Egli ha preso a modello l'Allemand, un santo prete, ma forse ancor più un uomo di buon senso e di criterio. La sua *Méthode* è in fondo quella dell'Allemand, con quelle modificazioni che i tempi e le nuove necessità richiedevano. L'immobilità del fine, che è di santificare le anime, dev'essere sempre conservato; solo i mezzi debbono variare secondo le circostanze, e ai saggi direttori tocca di trovarli. L'opera si identifica col suo fondatore. Se egli è pervaso di naturalismo, i suoi ragazzi lo saranno come lui; se è un uomo soprannaturale, egli giungerà tosto o tardi a far vivere i suoi giovani della vita di fede. Non si deve aver paura di presentare il lato soprannaturale in tutto il suo splendore nè ci si deve accontentare di un programma minimista. Il giovane per natura è franco e generoso e desidera poter potenziare queste due qualità alla conquista di un grande ideale. E infine un'ultima osservazione: non è la lettera di questo metodo che bisogna studiare, ma il suo spirito. La lettera racconta come si è fatto nelle opere di Marsiglia. In poche case si potrà seguire esattamente questo piano. Ciascuna ha le sue usanze e le sue pratiche; ma può darsi che le nuove fondazioni traggano notevoli vantaggi nel seguire il nostro metodo. In ciascuna delle opere che noi stessi abbiamo fondato, si applica scrupolosamente quanto abbiamo scritto e tutte le nostre case ci sono riuscite ugualmente fino al presente. L'essenziale è di ben apprendere lo spirito di questo libro, cioè di ben comprendere che il solo ed unico fine di un'opera è di farvi conoscere e amare Gesù Cristo e per conseguenza di far evitare il peccato che gli dispiace e far fiorire le virtù che gli piacciono: la fede, l'umiltà, l'obbedienza, l'amore della vita nascosta, lo zelo, la purezza. Tutto ciò che conduce a questo fine è buono; poco importa che la casa sia grande o piccola, ricca o povera, che le adunanze abbiano luogo o al mattino o alla sera, in parrocchia o altrove. Ci si ama il buon Dio? Vi regna la Pietà? questo è tutto ciò che abbiamo insegnato in questo libro dopo averlo provato con una lunga esperienza (15).

La *Méthode* si divide in quattro parti con un capitolo preliminare in cui l'Autore definisce in che cosa consista un'opera per la gioventù e, dopo aver delineato il quadro dell'educazione dei figli del popolo ai suoi tempi, stabilisce i due fini di detta opera: 1) formare i giovani alla pietà; 2) farli giuocare.

La prima parte svolge quindi i mezzi per la formazione alla pietà:

- Prima i mezzi esterni: {
- a) la buona tenuta della Cappella;
 - b) le pratiche di devozione e le abitudini dello spirito di fede;
 - c) lo spirito della Chiesa nel culto esterno.

(15) *Méthode*, pagg. 29-30, vol. 1.

Poi i mezzi interni :	a) Individuali :	1) la visita al SS. Sacramento; 2) la frequente Confessione; 3) la frequente Comunione; 4) la meditazione; 5) la direzione; 6) l'apostolato mutuo con trattamenti spirituali.
	b) Generali :	le istruzioni - le conferenze - gli avvisi - i circoli di studio.
	e) Collettivi, per gruppi separati :	1) le assemblee, col catechismo dei piccoli e dei novizi, cioè di coloro che vogliono iscriversi all'opera : 2) le associazioni dei Ss. Angeli, del Sacro Cuore, e infine la Società del Sacro Cuore, che è formata dai Dirigenti dell'Opera.

Le basi di questa educazione cristiana sono date :

- 1) dai veri principi : fede e spirito di fede;
- 2) dalla conservazione dei buoni costumi;
- 3) dall'insegnamento delle virtù morali (riconoscenza - probità - sincerità - onore).

Il coronamento di questa educazione cristiana è dato dallo spirito dell'Opera, che è spirito di umiltà, d'obbedienza, di zelo e di carità, di sacrificio, di fede e comprende l'amore per le cose dell'Opera e un'assoluta integrità di costumi.

Le devozioni principali sono quelle al S. Cuore, alla Vergine, a S. Giuseppe, agli Angeli custodi e a S. Luigi Gonzaga.

Gli esercizi di pietà si dividono in giornalieri, settimanali, mensili e annuali.

Nella *seconda parte* si tratta più brevemente dei giochi. Se ne stabilisce il fine e i mezzi, e dopo averne determinato l'importanza e le qualità generali, si fa una trattazione speciale per :

- a) i giochi del cortile,
- b) i giochi di sala,
- c) i giochi straordinari.

E si termina questa parte con un'analisi delle feste straordinarie, determinandone la necessità e gli inconvenienti e venendo in particolare a dare norme importanti per il teatro, la banda, il canto e tutto ciò che può servire alla vita gioiosa dell'Opera.

Nella *terza parte* si passa quindi a stabilire l'organizzazione dell'Opera e prima di tutto si tratta del direttore, delle qualità che deve avere, dei suoi aiutanti. In secondo luogo dell'assistenza : sua assoluta necessità, suoi mezzi della mescolanza dei grandi con i piccoli. In terzo luogo : del materiale dell'Opera : locale

- risorse - registri d'iscrizione. In quarto luogo : delle punizioni e delle ricompense.

Nella *quarta parte*, dopo aver stabilito la necessità di opere speciali per la gioventù operaia e aver constatato l'insufficienza delle parrocchie a questo riguardo, tratta tutta la questione della scuola. L'istruzione è il quarto fine dell'educazione e tiene l'ultimo posto nella formazione del giovane.

Credo pregio di questa comunicazione trascrivere qui la conclusione di quest'opera magistrale, la quale ne è come il riassunto e ne fa brillare la perenne modernità.

1) L'Opera per la classe operaia è la più importante di tutte e perchè la si è per troppo tempo trascurata e perchè la legislazione moderna ha posto la nostra esistenza sociale alla mercè degli operai. L'interesse delle anime e l'interesse della nostra propria conservazione lo domandano ugualmente.

2) Quest'opera non può riuscire con mezzi puramente umani : essi sono insufficienti per se stessi e non hanno le grazie di Dio. Essi sono forzatamente colpiti di sterilità.

3) Bisogna, come gli Apostoli e i celebri predicatori di tutti i secoli, rivolgersi ai mezzi soprannaturali (le preghiere, le grazie, i sacramenti, la fede, la pietà, l'istruzione religiosa, sotto tutte le forme), cercando di entrare nelle anime attraverso tutti i sensi interni ed esterni.

4) Bisogna dunque rinunciare ai metodi che hanno troppo prevalso finora, rinunciare a convertire gli operai e a conservarli cristiani, saturandoli di feste e di piaceri.

5) Ancor meno bisogna rivolgersi a un'educazione puramente umanitaria, composta solamente di istruzione, più dannosa che utile quando non è francamente cristiana.

6) La grandezza del locale, le sue bellezze e la sua istallazione perfetta, non sono che delle cose molto accessorie e che, in ogni caso, non debbono venire che a poco a poco, quando l'Opera è moralmente sicura di sussistere, quando essa ha già prodotti dei frutti e date delle garanzie della sua durata. Inghiottire i doni della carità pubblica in creazioni incerte ed effimere o dubbiose, è indebolirla per sempre e rendere, più tardi, l'Opera impossibile.

7) Prima di incominciare a riunire i fanciulli, bisogna cercare un buon direttore, pio, zelante, devoto, capace di ministero così bello, così sublime. Quando lo si sarà sperimentato e provato, gli si diano a poco a poco le risorse ; nessun danaro sarà mai meglio adoperato, e se ne troverà sempre e presto ; sarà invece intieramente perduto, se mettendo il carro davanti ai buoi, si cerca il materiale dell'opera prima di aver formato lo spirituale.

8) Le opere che cominciano con rumore, sfoggio, molta gente, istallazioni brillanti e strepitose, durano assai poco e fanno poco del bene. I benefattori che loro domandano successi immediati, con gran numero di fanciulli, domandano l'impossibile. La natura non crea tutto in un tratto degli alberi di cento anni : essa li fa crescere a poco a poco e produrre frutti solo al tempo della maturità.

9) Il miglior metodo è quello di riunire al principio un piccolo numero di fanciulli pii o che vogliono divenirlo, in un piccolo locale, una camera per esempio (è così che ha cominciato la Chiesa), o meglio in una piccola cappella e formarli a poco a poco alla vita cristiana, per mezzo di istruzioni, numerosi trattenimenti, *pratica molto frequente dei Sacramenti* e altre pratiche di pietà. Delle passeggiate in cui ci si diverte e una camera dove vi si riunisce alla sera, sono sufficienti agli inizi. M. Allemand cominciò con quattro giovani nel 1799; 36 anni dopo, alla sua morte, egli ne aveva 400 e ne aveva educati più di 10.000.

10) Intorno a questo eccellente nucleo formato da un sacerdote pio, versato nelle vie dello spirito, prudente, saggio e insieme ripieno di quella vivacità che la gioventù desidera, si formerà facilmente a poco a poco un'Opera. Un po' di acqua aggiunta all'acqua santa, partecipa alla sua consacrazione, una troppo grande quantità aggiunta tutta d'un colpo la fa perdere.

11) Le Opere grandemente applaudite, sostenute, lodate, riescono ordinariamente molto poco. Le Opere contrariate, combattute, perseguitate, gettano ordinariamente profonde radici. Un direttore non deve scoraggiarsi mai: gli uragani passano, gli uomini passano, le opere di Dio non passano, esse durano finchè continuano a fare del bene.

12) I laici non devono avere che un ruolo secondario nell'Opera della santificazione delle anime: è ancora assai bello perchè essi se ne contentino: è il ruolo dei catechisti nelle missioni. Se essi sono giovani, senza esperienza, tocca al sacerdote a formarli lui stesso: è l'ordine stabilito da G. Cristo costituendo il sacerdozio cristiano e la divina gerarchia ecclesiastica: nessuno nella Chiesa ha diritto di invertire quest'ordine.

13) Tutte le forme di opere sono buone, purchè attraverso mezzi diversi, tutte arrivino allo stesso scopo, *la fede e i buoni costumi*. Ogni Opera che non lavora per ottenere questo doppio risultato è un caffè, un circolo, un teatro, ma non è un'opera cristiana e sacerdotale.

14) Si può dunque scegliere la forma più conforme ai bisogni d'un paese, ai suoi costumi, alle attitudini e ai gusti dei fondatori: si può fare un Patronato che protegga i giovani apprendisti, o una scuola che li istruisca o un'Opera che li faccia pregare e giocare, o un orfanotrofio che li strappi alla miseria, o una officina cristiana: si possono fare delle riunioni tutte le domeniche o tutti i giorni, al mattino o alla sera, andare alla parrocchia o preferire l'autonomia completa; poco importa, purchè si ottenga il duplice risultato: *la fede e i costumi*.

15) Certo, in mezzo a queste forme, ce ne sono alcune che sono più perfette delle altre. Si tende a questa perfezione ma a poco a poco come obbiettivo desiderabile, non come fine immediato.

16) Il Direttore, condannato dalle circostanze ad avere parecchie centinaia di giovanetti, riuscirà ben più difficilmente di colui che non ne avrà che una dozzina. Tuttavia se questo metodo deplorevole gli è imposto dai superiori o dai protettori, egli non si scoraggi affatto di fronte a questo ostacolo, in apparenza insormontabile: egli si sforzi di scegliere in questa massa un piccolissimo nucleo, al quale egli darà tutte le sue cure speciali, mentre gli altri riceveranno,

checcchè succeda, le cure generali. Dopo un po' di tempo la folla si dileguerà e resterà il nucleo attorno al quale l'Opera prenderà nuova consistenza e sviluppo.

17) La prima virtù del direttore, e che ne suppone una quantità di altre, è la *costanza*. La vita di un santo prete è un martirio cristiano e tanto più crudele quanto più Dio lo destina a un maggior successo nel ministero delle anime. Martiri da parte dei fanciulli, martiri da parte del pubblico, martiri da parte anche degli stessi confratelli. Niente lo deve scoraggiare, neppure il più doloroso dei martiri, qual è quello dei suoi propri difetti e dei suoi propri errori, quantunque questo sia qualche cosa di doloroso almeno quanto la quantità di opere che cessano quotidianamente d'esistere in Francia.

Ma la ricompensa è immensa. Dopo tre secoli, M. Olier vive ancora nella sua parrocchia di S. Sulpizio. Egli scelse la peggiore e ne fece la migliore di Parigi. Due sue opere gli hanno sopravvissuto: i suoi catechismi che formano così numerose generazioni di buoni cristiani, i suoi seminari che li conservano e li moltiplicano. Quale immenso risultato, senza musica, senza teatro, senza alcuno dei mezzi moderni. Ecco un modello perfetto, e non è il solo nella storia della Chiesa. Se un buon sacerdote in ciascuna città formasse così un nucleo cristiano, Dio irritato dalla tiepidezza dei suoi ministri, non invierebbe più delle rivoluzioni, noi salveremmo in gran numero le anime della nostra cara gioventù, noi salveremmo noi stessi, invece che perderci nell'ozio e nella rilassatezza.

Coraggio, sacerdoti di Cristo! coraggio, o pii laici (oggi diremmo: o uomini di Azione Cattolica): dateci il vostro appoggio, noi ne abbiamo bisogno: ricevete la nostra direzione: essa vi è indispensabile. Marciamo tutti insieme alla conquista delle anime dei poveri operai. Il nostro immortale Pontefice ci dona l'esempio della costanza, seguiamolo da vicino: una brillante corona ci attende nell'eternità: essa sarà formata dalle anime dei nostri fanciulli: *qui ad iustitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates* (Dan. XII, 8) (16).

VII. - *Le Traité de la Confession.*

Abbiamo su quest'opera riferito sopra il giudizio così lusinghiero di Monsignor Mermillod e di Mons. De Ségur.

Anche per essa daremo lo schema con qualche breve segnalazione.

L'opera si compone di tre volumi: il primo riguarda la Confessione dei fanciulli fino alla prima Comunione. (Bisogna ricordare che allora, in Francia, l'età della prima Comunione era sui tredici, quattordici anni); il secondo la Confessione dei giovanetti dalla prima Comunione fino al matrimonio; il terzo, che fu aggiunto più tardi, e precisamente nel 1885, contiene alcuni studi molto importanti su alcune questioni particolari:

- 1) dell'età in cui si deve ricevere la Cresima e la prima Comunione;
- 2) del catechismo sia come libro che come spiegazione. In esso l'autore spezza una lancia per il testo unico di catechismo;

(16) *Méthode*, vol. II, pagg. 443-448.

3) dell'assoluzione degli abituarini;
4) della frequente Comunione;
5) delle mondanità nell'educazione;
6) del confessore straordinario;
7) del sigillo sacramentale;
8) infine: degli esercizi spirituali dei giovani: con uno schema di prediche, adatte in particolar modo alla gioventù.

Come il lettore incomincerà a intravedere, quest'opera è un vero trattato di pastorale pedagogica.

Il primo volume è diviso in due parti:

- 1) Confessione dei fanciulli dai sei agli undici anni;
- 2) Confessione dei fanciulli in preparazione alla prima Comunione.

C'è, innanzi tutto, una parte introduttiva nella quale, dopo aver stabilito la eccellenza del ministero della Confessione in generale, e più particolarmente in riguardo ai giovanetti, si diffonde lungamente sulle qualità e le virtù necessarie al direttore delle anime, sulle precauzioni interiori e anche materiali di cui è bene che si circondi. Con la prima parte entra quindi in pieno nella materia: Cura da dare alla Confessione dei più piccoli; a quale età conviene cominciare a confessarli; della frequenza e del modo di ricevere la Confessione; dei peccati che possono commettere i piccoli; dei peccati contro la bella virtù; della penitenza e del ringraziamento. E infine dell'assoluzione.

Nella seconda parte parla innanzi tutto della scelta del confessore, poi delle due cose che deve fare il confessore: la prima allontanare i fanciulli dal peccato; la seconda far loro praticare la virtù.

Nella prima fa passare tutti i vizi capitali, con un capitolo speciale per le cattive abitudini.

Nella seconda considera le virtù in generale, poi alcune virtù speciali (pietà, castità, mortificazione) e termina con uno studio sulla Confessione generale, e sulla questione allora dibattuta e sempre di attualità: se si debbano interrogare i fanciulli.

Noi non crediamo che fino al presente si sia scritto su questo argomento con altrettanta saggezza e con tanta luminosità di osservazioni pratiche e convincenti: ed è un vero peccato che in Italia quest'opera sia così poco conosciuta. Basti dire che nell'unico lavoro recente del genere (GRAZIOLI: *La Confessione dei giovanetti*) essa non è neppure citata.

Termino con un ultimo giudizio d'un eminente gesuita: «E l'opera più rimarchevole che sia mai apparsa su questa materia. Quando si comincia a leggere verrebbe spontaneo cominciare a prendere delle note, ma tosto si deve smettere perchè ci si accorge che si dovrebbe riprodurre l'intero libro. Ci si trova una psicologia morale d'una chiarezza e d'una profondità che non s'incontra finora in nessun autore; e insieme con questo, si constata una conoscenza vera e pratica della natura umana come l'ha ridotta il peccato originale e come deve essere riparata dai meriti di N. S. G. C. Da una parte il male è dipinto in tutta la sua forza; dall'altra viene esposto il vero rimedio, ed è ciò che costituisce la supe-

riorità dell'opera. È un libro d'oro che io vorrei vedere per le mani di tutti i nostri studenti di teologia, di tutti i professori di seminario e colleghi ecclesiastici, in una parola di tutti i sacerdoti. Se quest'opera fosse ben compresa dal clero, io non temo d'affermare che la nostra società, benchè molto ammalata, in meno di cinquant'anni sarebbe ristabilita su basi saldisime. Non è un libro da leggersi ma da meditare. E solo un uomo come Timon David, che riuniva in sè una profonda esperienza, una fede viva e uno zelo ardente, come quello che traspare da ogni pagina del suo trattato poteva in verità comporre un tal libro ».

VIII. - *Les Souvenirs.*

Non contento d'aver dato norme così sapienti per l'educazione dei fanciulli, non contento di aver fondato una Società Religiosa per l'educazione dei figli del popolo, il Can. Timon David volle scrivere la vita dei giovani più eminenti che egli ebbe la fortuna di educare, quasi per dare un esempio vivente di ciò che può il suo metodo nell'educazione della gioventù. Abbiamo riferito sopra (n. III) dove abbiamo trattato di Timon David come educatore, la stima che egli nutriva per questi giovanetti, tanto da commuoverlo, da farlo diventare un paneirista vibrante. Sono quindici brevi vite che narrano in modi diversi gli aspetti poliedrici della sua attività pedagogica.

La sua preoccupazione è di far vedere in pratica *la vita*, quella che è così difficile a rendersi quando si presentano in forma sistematica le norme teoretiche.

Timon David non impone la vita cristiana come un regolamento d'amministrazione: l'azione degli zelatori ha le sue regole determinate, ma tutte queste regole fondano la loro ispirazione nell'influenza persuasiva, nei consigli dell'amicizia, nel rispetto delle libertà delle anime. Il mezzo di apostolato più ordinario e talvolta il più efficace è, senza che lo si ricerchi e spesso senza neppure dubitare, *il buon esempio vicendevole*.

Nella direzione individuale sia che egli fortifichi un carattere, sia che consolidi o raffermi un cuore, sia che trasformi un'anima, egli giudica l'acquisizione delle qualità e della virtù in proporzione dello *sforzo personale*; egli adopera ogni suo potere per fare entrare in azione *le risorse della volontà*; poi egli conduce le anime verso il progresso sviluppandone *lo spirito d'iniziativa*.

Fare agire il fanciullo come un automa, è semplificare un lavoro faticoso, ma non è punto un elevare il fanciullo. Il Can. Timon David accetta coraggiosamente un compito ben più difficile: malgrado i dispiaceri e le delusioni egli si ostina a vedere nel fanciullo l'uomo in abbozzo. Certo, egli ha troppo studiato le facoltà di quel piccolo essere per ignorare il vantaggio che si può trarre dalla sua tendenza all'imitazione: egli sa utilizzarle in tutti gli inizi, come non lascia sfuggire le preziose risorse della sensibilità, ma egli non può e non vuole rassegnarsi ad agire sul fanciullo, come se egli non trovasse in lui che un pappagallo o una scimmia.

Con più forte ragione egli applica questi principi alla formazione dei giovanetti. Con essi egli tende soprattutto ai risultati ottenuti *motu proprio*. Giammai egli intende sostituire la propria personalità alla loro. Egli rischiera lo spirito.

risveglia le coscienze, sostiene la volontà, fortifica il coraggio, dona confidenza e slancio, ma lascia agire. Ogni imitazione servile, ogni compimento del dovere puramente esteriore e senza convinzione, fosse anche esternamente impeccabile, non è ai suoi occhi di educatore che un'opera mancata. E se invece di vedere in questi risultati puramente amministrativi dei saggi infruttuosi, uno amasse accontentarsene e non avere ulteriori ambizioni, egli non esiterebbe a vedere in questo metodo prosaico il sabotaggio dell'educazione (17).

Potremmo anche per questo volume dei *Souvenirs* citare parecchie testimonianze di illustri personaggi, ma per non dilungarci troppo ci limitiamo a cogliere la sintesi finale, che compendia mirabilmente quanto abbiamo detto sopra.

« Ecco il nostro metodo di direzione, criticato qualche volta, e forse giustamente, da direttori più severi di noi. Noi l'esponiamo semplicemente senza giustificarlo.

Ci sono nei giovani due facoltà ammirabili: l'immaginazione e il cuore. Queste due facoltà possono riassumersi in una sola: la *sensibilità*. L'immaginazione dal latino *imagines fingere*, ha una potenza estrema nell'anima del giovane.

Io non parlo, ben inteso, che di quelli che ne sono capaci, perchè le anime abbruttite per vizi precoci o per le grossolanità della loro natura e della loro educazione non offrono quasi nessun appiglio alla virtù.

Se una direzione troppo austera disprezza questa sensibilità come una facoltà troppo imperfetta, ciò che è vero, in luogo di servirsene dirigendola, le immagini seducenti dei piaceri proibiti trascineranno alla rovina queste povere anime, proprio quando la fede pura non può ancora impressionarli sufficientemente. A questi giovani occorrono le bellezze delle cerimonie religiose, l'aspetto brillante delle virtù, i sacrifici che appassiano, le amicizie oneste che appagano il cuore, tutto ciò che può condurre a Dio per un cammino che non è ancora assolutamente il più perfetto, ma che allontana il peccato e avvicina già molto a Dio. Il cuore, lo si è detto molto spesso, appartiene a colui che lo occupa per primo. Io lo so: parecchi, condotti solamente da questa sensibilità non perseverano sempre nel bene. Sarebbe meglio, dice qualcuno, condurli per mezzo della logica e della fede pura; è di fatto il fine al quale bisogna sempre tendere; ma riuscirà alcuno meglio per mezzo di questa logica, di fronte alle passioni, che sono quanto di più illogico si possa escogitare? Questo dovrebbe essere ma, ohimè! non lo è, ... l'esperienza lo prova fin troppo abbondantemente. La fede è nella più parte degli uomini un sentimento, o per parlare più cristianamente, un dono gratuito di Dio prima di essere una convinzione di cui si sia capaci di verificare i motivi; la si accetta sulla parola e con confidenza prima di riconoscerne la legittimità per degli studi riflessi. La maggior parte dei giovani poi di cui abbiamo scritto la vita sono stati da principio formati nella loro giovane età per mezzo di questa disciplina esteriore che impedisce le mancanze prevenendole; poi negli anni che seguirono la loro prima comunione, noi li abbiamo condotti per mezzo del cuore e del sentimento, ciò che ha impedito al demonio di

sedurli e li ha conservati innocenti; più tardi solamente e gradualmente secondo le disposizioni dei soggetti, noi abbiamo adoperato dei mezzi più alti, più puri, più esclusivamente soprannaturali, e capaci di condurli a una santità più vera, e soprattutto più a portata che non lo si creda comunemente, di molti giovani.

Perchè bisogna necessariamente giungere a questo punto, sotto pena di di consumare tutta la vita in un lavoro inutile, senza profitto che scoraggia presto o tardi i poveri direttori disillusi. Quando le anime sono state piegate sotto questo giogo della fede, e l'immaginazione e il cuore le hanno allontanate dal peccato e condotte fino alla bellezza della virtù, allora non bisogna più contare che sulle virtù soprannaturali e difficili per arrivare al risultato definitivo. Il Vangelo le ha riassunte in poche parole, l'*Imitazione di Cristo*, il libro più perfetto e più succinto dopo la Parola di Dio rivelata, le presenta in alcuni corti assiomi: *Qui vult venire post me abneget semetipsum...; tollat crucem suam quotidie... Si quis non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus... Qui non odit patrem suum non est me dignus... Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam... Ama nesciri et pro nihilo reputari... Illum dilige et solum tibi retine qui, omnibus deficientibus, solus potest te adiuvare... Nudus nudum Jesum sequi... Melius est dare quam accipere, ecc.*

Giammai l'uso dei piaceri esteriori produrrà simili risultati. Gli Apostoli non hanno conquistato il mondo con le musiche militari o altre cose simil. Essi dicevano ai pagani: *Nos autem Christum praedicamus et hunc crucifixum.*

La società d'allora non accettava certo di più di quella d'oggi queste massime, S. Paolo lo dice espressamente: *Iudaeis scandalum*, i conservatori di allora. *Graecis stultitiam*: i liberi pensatori dell'epoca; e tuttavia il risultato è là, visibile a tutti; lo si otterrà anche oggi con gli stessi mezzi. L'educazione della gioventù, e non parlo che di quella che si dice cristiana, è divenuta troppo naturalista: noi siamo troppo i figli del nostro secolo, sempre alla ricerca di nuovi espedienti, invece di risalire ai vecchi principi, che sono i veri.

Ma, dirà qualcuno, questi mezzi, eccellenti in se stessi, e noi siamo troppo cattolici per poterlo negare, sarebbero senza influenza sulle masse che ci sfuggono. Voi lo credete? Dite piuttosto che sono i buoni operai che ci mancano. degli operai che sappiano bene il loro mestiere. Cento predicatori come S. Bernardo, S. Francesco Saverio o solamente come il P. Bridaine, lanciati nella Francia e predicatori questa vecchia dottrina ridivenuta così nuova, convertirebbero più anime in un anno che non cento circoli in un secolo, e costerebbero dieci volte di meno. Ci sono alcune opere che non fanno che battere la gran cassa per fare entrare le anime nella via cristiana, ma senza che ne entrino troppe. Si è sempre alla ricerca di mezzi che debbano attirare molti, e in realtà non se ne è mai attirati così pochi in proporzione ai mezzi escogitati... ».

Queste pagine non sono state che una esposizione di principi, lasciando ai nostri benemeriti confratelli di giudicare ciò che vi è forse di troppo assoluto in queste note. Ci basta d'aver attirato la loro attenzione su di un risultato consolante, per incoraggiarli in questo difficile e penoso lavoro. Da queste righe ap-

pare chiaramente come al Can. Timon David, premesse più che tutto il trionfo dello spirito della sua opera (18).

IX. - Timon David e D. Bosco.

Il compianto D. Caviglia, al termine d'un suo studio ancora inedito (ma che sarà presto pubblicato in questa nostra rivista) sul Comollo, poneva questa nota significativa: « Un desiderio, che fu un'intenzione di chi attende a questi studi, sarebbe di costituire uno studio sintetico che comprendesse in un solo sguardo e in una sola concezione l'opera di D. Bosco Pedagogo della santità: la pedagogia spirituale di D. Bosco santo! La parte essenziale, e, posso dire, la sostanza, n'è già contenuta nelle Vite del Savio, del Besucco e, in parte, del Magone (19): basterebbe ricavarne un'esposizione sistematica, sommando e ordinando quello che sparsamente è già detto, con gli opportuni riferimenti agli altri scritti e ai discorsi del Santo. Impresa non corriva, e che richiede qualche studio; ma tanto più gloriosa per D. Bosco, e finalmente risolutiva dei molti oscillanti problemi che la sua persona di « Patriarca dell'educazione cristiana » ha suscitato e viene suscitando tra gli studiosi.

Non potendo sperare di averne più il tempo nè l'occasione, affido ad altri il compito, sperando che siano confermati i miei modesti pensamenti. Una « Sancti Joannis Bosco Paedagogia Spiritualis » sarebbe opera utile (e perchè non necessaria?) alla piena conoscenza di D. Bosco e della sua personalità nella storia della Chiesa ».

Pensiamo che la conoscenza delle opere di Timon David potrà giovare assai a chi sarà chiamato a prendere la successione nella poderosa opera di studiare a fondo la pedagogia spirituale di D. Bosco. Questi due grandi educatori e pedagogisti hanno quasi tutto in comune ma principalmente questo: che conoscono un unico modo di educare, quello di fare dei perfetti cristiani; quello di spingere i giovani ad una tale pratica della virtù, da formare dei giovanetti santi.

Ecco, a questo proposito, quanto scrive l'ultimo biografo di Timon David, il Carrouché:

« C'est beaucoup déjà de "prendre l'enfant".

Mais ce n'est pas tout. Cela suffirait peut-être à un éducateur étranger aux saintes ambitions du prêtre. Le Père, lui, va plus loin. Il entend, nous l'avons dit, faire de l'enfant un homme et un chrétien surtout. Pas « un brave homme », il avait horreur des braves gens. Pas un chrétien médiocre et sans mordant. Mais pourquoi pas un saint? Ou du moins, un de ces « fils de lumière » capables un jour déclairer le monde de leur exemple et de le réchauffer de leur charité. L'œuvre est une école de sainteté: sa mission est de préparer des élites à l'Eglise et c'est pourquoi le Père aimait à répéter le mot de M. Allemand: l'œuvre est une vocation » (20).

(18) *Souvenirs*, pagg. 379-383.

(19) La parte inedita di questi studi sarà completamente pubblicata sulla nostra rivista nella rubrica: « Note di Pedagogia e Spiritualità Salesiana » (N. d. D.).

(20) CARROUCHÉ, o. c., pag. 104.

Prima però di stabilire una specie di parallelo tra le dottrine e la vita di queste due grandi anime, ci pare conveniente dire qualcosa delle loro relazioni personali. Non consta infatti che D. Bosco abbia conosciuto gli scritti di Timon David, mentre è certo che lo conobbe personalmente in una delle sue prime visite a Marsiglia.

Si narra anzi a questo proposito il seguente episodio:

Un giorno Don Bosco va a far visita al Can. Timon David e si sofferma a parlare con lui nel cortile dell'Opera. Si può immaginare su che cosa s'intrattenessero queste due anime d'apostoli. Ognuno comunica all'altro le sue esperienze e i suoi metodi. E Don Bosco, dopo aver lungamente ascoltato Timon David, lascia sfuggire questa espressione: « Ma questo buon canonico, anche in cielo troverà dei difetti nei suoi giovani ». E riguardando col suo dolce sorriso la rumorosa schiera di giovani che s'assiepava intorno a lui: — Son tutti angeli. Ma se sono tutti angeli!

Non era questo però il parere del canonico che prendendo queste parole come soggetto d'una prossima conferenza s'applicò senza difficoltà a persuadere i suoi angeli che loro restava ancora molto da fare prima d'essere solamente degli onesti cristiani (21).

Questo non è che un episodio, ma può significare due cose: 1) il buon spirito che regnava in detta Opera, perchè Don Bosco, ordinariamente, con frasi comuni, manifestava l'interno della coscienza; 2) che il buon canonico, guardando più alla qualità che alla quantità, era più esigente di Don Bosco stesso nel suo lavoro educativo.

Timon David non fu solo un ammiratore di Don Bosco, ma fu tra coloro che si interessarono per una prima fondazione salesiana a Marsiglia. Egli scrisse infatti a Don Bosco per mezzo dell'avv. Michel di Nizza, al fine di ottenere questo beneficio per la sua patria. E con quale desiderio e generosità egli abbia fatto questo lo si deduce da ciò che disse all'abate Guiol parlando di questa fondazione: « Faccio ardenti voti per il buon esito delle trattative con D. Bosco; quand'anche dovessimo soffrirne noi, *dummodo Christus annuntietur, in hoc gaudeo* » (22). Si è che, come appare dal diario dell'opera, al Canonico e ai suoi collaboratori la figura e l'opera di D. Bosco appariva in una tal luce di potenza e di gloria per i risultati ottenuti da far strabiliare (23).

(21) *Ibid.*, pag. 105.

(22) *Memorie Biografiche di S. Giovanni Bosco*, vol. XIII, pag. 97.

(23) Infatti così sta scritto nel « Diario inedito dell'Œuvre de jeunesse : 4 marzo 1877 ». *Dimanche Oculi*. Le T. R. P. Don Bosco cet homme si extraordinaire par la multiplication des vocations ecclésiastiques qui semblent éclore sous ses pas, v'en rendre visite à Notre Père. Il aurait bien grand désir de traiter avec nous pour établir dans l'Œuvre ses ateliers et une maison d'études ecclésiastiques, mais à la condition expresse que nous lui céderions la primauté, au détriment de notre autonomie. Impossible d'accepter un tel arrangement. Il ne nous rest pas moins la satisfaction de voir cet homme puissant en œuvres, qui, en 34 ans a fait 6000 prêtres... (Si vede la meraviglia che essi provano per questo risultato grandioso. In questo sta la diversità delle nostre due opere: noi, oltrechè la qualità, curiamo anche la quantità e con tutti i mezzi. Anche per noi la banda e il teatro sono puri mezzi per fare del bene. ma invece di lasciarli in d'sparte li adoriamo e li sfruttiamo al cento per cento). La Providence, aidant la foi de cet homme, se plaît à lui

Ora nell'istituire un parallelo, appena accennato, tra D. Bosco e Timon David dobbiamo premettere che è per lo meno strano il cumulo di coincidenze anche in punti accidentali, tanto che si è tentati di concludere che questo sia un effetto dell'identico fondamento su cui si sono basati, e cioè: la divina pedagogia del Vangelo, applicata poi nella stessa epoca, in ambienti analoghi, cogli stessi criteri e finalità.

Tutti e due fondano un'opera per la gioventù povera, sviluppano in detta opera un amore particolare alla purezza e al papa, usano il catechismo in maniera precipua e tengono il corso d'istruzione domenicale sulla storia ecclesiastica. La pietà eucaristica e mariana, la frequenza ai sacramenti, è una caratteristica delle due istituzioni. Entrambi fondano le compagnie fra i giovani e fanno esercitare ai migliori l'apostolato fra i compagni. Entrambi amano straordinariamente l'allegria e i giochi. Entrambi scrivono la vita dei migliori dei loro giovanetti, incominciano dal poco per salire al molto, subiscono persecuzioni da parte della polizia e riescono a confessare i poliziotti. I giovani di D. Bosco e quelli di Timon David hanno la stesa nobile iniziativa di inviare un'offerta al Papa. Don Bosco avrebbe voluto scrivere un libro sulla Confessione dei giovanetti, ma poi si decise a scrivere la storia d'Italia, sembrandogli più urgente questo lavoro; Timon David avrebbe voluto scrivere un volume sulle cause, le conseguenze, i rimedi della Rivoluzione Francese, e invece scrisse sulla Confessione dei fanciulli: l'uno e l'altro non furono compresi dal proprio vescovo ed ebbero dieci anni di vero martirio. Entrambi formano la loro Congregazione coi giovani da essi educati e scrivono il regolamento dopo averlo sperimentato in pratica. Entrambi insistono moltissimo sull'assistenza. È caratteristica di tutti e due non comandare, ma conquistare l'affetto dei fanciulli, e permettere e volere, come mezzo educativo, la festa della riconoscenza.

Il primo ingaggio della Società del S. Cuore si ha l'8 dicembre 1859, e il giorno dopo si ha la prima riunione della Società Salesiana. Infine se si leggono i due testamenti, pare di aver di fronte la stessa persona che scrive agli stessi figli e lascia le stesse raccomandazioni. E questi sono solo pochi accenni che potrebbero essere moltiplicati.

X. - Conclusione.

Se noi dovessimo riassumere le caratteristiche della pedagogia di Timon David dovremmo asserire quanto Mons. Rivière, Arcivescovo di Aix, scrisse di lui, congratulandosi con lo scrittore della sua Vita: « Io vorrei che tutti coloro che come lui, si occupano della gioventù, non avessero altri mezzi che i suoi e fossero persuasi, come egli lo fu, per la sua propria esperienza, della verità del-

envoyer toutes les ressources pour faire face à toutes les dépenses d'une pareille entreprise. Il n'en demeure pas moins difficile à expliquer comment tant de jeunes gens ont pu arriver à la prêtrise, dans une classe d'enfants ordinairement grossiers et à éducation première fort négligée. Peut-être que les éléments italiens prêtent plus à ce résultat que ceux de notre France dégénérée. Quoi qu'il soit, à ne voir que l'extérieur de l'Œuvre Salésienne, il y a de quoi être étonné de son succès ».

l'assioma: non si può fare opera soprannaturale se non usando decisamente i mezzi soprannaturali.

Una delle caratteristiche dell'abate Timon David fu davvero, come è detto nella sua vita, d'essere stato l'apostolo del soprannaturale nelle opere giovanili.

Egli lo fu per la sua santità personale, facendo percepire G. Cristo, la bontà, la dirittura, la purezza di G. Cristo a tutti quelli che lo avvicinavano.

Egli lo fu per gli esercizi di pietà, le preghiere, il rosario, le prediche che tendevano tutte alla realizzazione del motto della sua casa: *ad majus pietatis incrementum*.

Egli lo fu soprattutto per l'incoraggiamento discreto, senza dubbio, prudente ma costante e ardente che egli prodigò incessantemente alle giovani anime, al fine di condurle davanti al tabernacolo per la meditazione e alla tavola eucaristica per la Comunione. Molto tempo prima delle prescrizioni di Pio X, la Comunione frequente fioriva nell'Opera e i suoi piccoli erano condotti al Signore.

Egli lo fu ancora per la minor parte che egli diede ai mezzi umani per attirare e ritenere i giovani, per la restrizione che egli seppe sempre mantenere quanto alle rappresentazioni teatrali e ad altri divertimenti, non condannandoli completamente, usandone qualche volta, ma giudicando che essi non potevano condurre nè molto lontano nè molto in alto ».

Ci piace terminare con questo giudizio così sintetico ed oggettivo dell'opera di tanto autore e fare nostro l'augurio di tanti suoi ammiratori e cioè che gli scritti di Timon David divengano la *Magna Charta* di molte istituzioni cattoliche, di guisa che nel centenario dell'Opera, l'influsso di così grande Maestro abbia ad estendersi sempre più.

Il presente articolo non ha altra pretesa che quella d'essere una segnalazione. Possano i lettori da queste poche pagine sentirsi invogliati a meditare gli scritti di Timon David e a realizzare i suoi insegnamenti. Si avvererebbe allora il voto sopra espresso e la Società contemporanea, agitata da così tremendi problemi, soprattutto nel campo operaio, ritroverebbe la pace e la serenità dei suoi tempi migliori.

SAC. PROF. EUGENIO VALENTINI, S. S.

DAL PICCOLO VEICOLO AL GRANDE VEICOLO*

IL PICCOLO VEICOLO (sanscr. Hina Yana)

小乘佛教

Ho scelto questo tema, che comprende tanto il buddismo originale antico, quanto le forme posteriori che si sono sviluppate in Cina e in Giappone, e ciò perchè a voler parlare solo del buddismo giapponese, ci vorrebbero tanti trattati

(*) Credo opportuno presentare l'autore di questo studio, per differenziarlo da tanti che scrivono del Buddismo, senza nessuna conoscenza diretta.

Il dott. Mario Marega è già noto in questo genere di studi anche al pubblico italiano. Membro di varie società scientifiche e collaboratore di parecchie riviste tra cui i « Monumenta Nipponica », pubblicati alle « Sophia University » di Tokio, ha già dato alle stampe le seguenti opere :

- 1) *Kogiki*. Prima versione italiana e commento della mitologia giapponese, pp. xxvi-516; Bari, Laterza, 1938.
 - 2) *Il Giappone nei racconti e nelle leggende*, pp. 351; Laterza, 1939.
 - 3) *Bungo Kristan Shiryō*, vol. I; pp. xvi-170. Beppu, 1942. - Raccolta di documenti della persecuzione del Bungo (Giappone) dall'anno 1635-1660.
 - 4) *Zoku Bungo Kristan Shiryō*, vol. II; Tokyo, 1946. - Raccolta dei documenti della persecuzione dal 1660 al 1678. - Studio della cerimonia dello Fumi-e, dal 1648 al 1870, in base ai documenti scoperti dall'autore, pp. 500.
 - 5) *Shinko no Kompon*. (apologia); Oita, 1933.
 - 6) *Ka'orikku Kotaeru*; 2 volumetti; Oita, 1934. - Risposte alle obiezioni giapponesi.
 - 7) *Ozanam*; Oita, 1933.
 - 8) *Memorie cristiane della regione di Oita*, « Annali Lateranensi »; Roma, 1939, pp. 9-59.
 - 9) *Le leggi anticristiane dei Tokugawa*, « Annali Lateranensi », Roma.
 - 10) *Il Buddismo esoterico giapponese*, « Annali Lateranensi », Roma.
 - 11) I drammi : *Akoghi, Okina, Minase*, in « Monumenta Nipponica »; Tokyo, 1939, 1940, 1941.
 - 12) *Su una lettera degli inquisitori di Yedo*, in « Rekishi Chiri », Tokyo.
 - 13) *Su Dante ed il Kogiki*, in « Rekishi Chiri », Tokyo.
 - 14) *Sulla morte dell'ultimo daimio di Usuki*, in « Rekishi Chiri », Tokyo.
 - 15) *Tracce del Cristianesimo nei primordi della storia giapponese*, « Salesianum », 1941.
- Per lo studio del buddismo poi, più che basarsi sui libri, si dedicò a mettersi in contatto

quante sono le religioni differenti che si coprono col nome di buddismo. Ciò che vale per il Shinshu ed il Giodoshu, adoratori di Amida, non vale per i Nicirenisti, assertori della salvezza per mezzo della sola sutra del Loto. Le dottrine del Zenshu, sprezzanti ogni libro, ogni dottrina scritta, differiscono essenzialmente e dal Nicirenismo e dall'Amidismo. Altre dottrine del tutto a sè, sono le dottrine del Tendai e del Shingon; la prima, una dottrina sincretica, la seconda, tantrismo puro, quale si trova nel Tibet ed in Mongolia. Tutto ciò senza contare le dottrine sviluppatesi nel secolo ottavo dell'era volgare, nella città di Nara. A voler esporre le dottrine particolari delle varie sette, si finisce in un labirinto inestricabile. La via più facile è quella di seguire la storia delle varie dottrine dall'inizio del buddismo fino alla formazione delle dottrine del Grande Veicolo. Una volta messo

con i bonzi delle varie denominazioni del buddismo giapponese. Prese parte alle funzioni nelle loro pagode; andò ad ascoltare le prediche tanto delle chiese tantriche, come di quelle amidiste. Assistette alle conferenze dei bonzi del Zen. Visitò i monasteri più celebri: il Hiei-zan, centro del buddismo Tendai, presso Kyoto; il Minchu, centro delle chiese nicireniste, presso il Monte Fugi-yama; il Koya-san, nella provincia di Kii, centro del buddismo esoterico Shingon; il Hongan-gi di Kyoto e di Tokio, centro del buddismo Shin-shu.

Così visitò le pagode principali del buddismo Zen; quelle di Nara (Ho-ryu-gi) centro del buddismo del Piccolo Veicolo e così via.

Dopo vari dialoghi con i bonzi, si faceva dare sempre il testo sacro principale della loro setta, testo che tradusse e spera pubblicare nel lavoro che ha tra mano, sul buddismo giapponese.

Per il buddismo indiano, visitò le pagode di Ceylon, di Penang, di Singapore e di Karachi.

Visitò qualche pagoda cinese a Shangai, ma lo studio suo principale fu sul buddismo giapponese.

Per i testi che egli ha studiato, è impossibile farne un elenco! Sono centinaia di testi giapponesi, di tutte le sette, di tutte le chiese.

Oltre alle sutre, tutto in Giappone parla del buddismo: la letteratura, il teatro, i romanzi, le poesie, l'arte, le xilografie, ecc.

Nei 17 anni che passò in Giappone, volle conoscere tutte le forme delle credenze delle grandi religioni buddiste, fino alle funzioni private, in case di privati, ove sacerdotesse e stregoni si spacciavano per facitori di miracoli e promettevano guarigioni e fortuna per mezzo di incantesimi e di oroscopi.

Per studiare il misticismo buddista, si iscrisse alle varie società giapponesi ove si studiavano le cerimonie del te, la filosofia dei fiori ed il tiro dell'arco. Tutto era imbevuto di misticismo, ma di un misticismo semplice, indefinito, difficile ad afferrarsi; più che alla sostanza delle cose, il Giappone bada ai nomi. E sono nomi che tutti usano, che tutti hanno in bocca, come il yu-ghen, il uabi, il sabi; nomi che non vi dicono nulla, nomi di cui si capisce il senso solo dopo anni di contatto con il popolo. Quanto ci vuole, prima di strappare dalla loro bocca una spiegazione!

Il risultato di questi studi li pubblicherà col tempo. In questi ultimi anni, ha tralasciato lo studio del buddismo, per dedicarsi alla decifrazione dei documenti originali che ha scoperto nella sua missione. Fu così fortunato da avere la missione, fondata da S. Francesco Saverio, la prima missione dei PP. Gesuiti in Giappone, missione fondata dal Saverio nel 1551. Nella città di Oita, affidata per 15 anni alle sue cure, sorgevano 400 anni fa, un'università cattolica, tre ospedali, scuole e chiese. La persecuzione distrusse tutto. Nulla più si sapeva della sorte dei cristiani, essendo il Giappone chiuso agli stranieri. Grande fu perciò la gioia di tutti quando scoprì i documenti originali della persecuzione in Oita, documenti che vanno dal 1635 al 1870. Ora che ha finito di decifrare i documenti principali, dopo aver fatto omaggio al S. Padre dei due volumi stampati in Giappone, ritornerà nella sua missione a continuare il suo lavoro missionario e i suoi studi predetti.

Le sutre che vengono citate nel piccolo trattato, le ha tradotte dal giapponese antico (uguale alla lingua cinese). (N. d. D.).

in rilievo le dottrine essenziali del Hina-yana (in giapp. *Scio-gio-buk-Kyò*), passeremo a considerare i punti principali del Maha-yana o Grande Veicolo.

IL FILOSOFO INDIANO GOTAMO.

Per comprendere appieno l'origine del movimento buddista in India, bisognerebbe trattare pure le varie correnti religiose e filosofiche delle scuole contemporanee o antecedenti il Buddha storico Gotamo. Ciò servirebbe soltanto a sviarci dal nostro tema; basti ricordare qui il fatto ormai provato dagli orientalisti, che gli elementi essenziali delle dottrine del filosofo indiano Sakya Muni, si trovano già accennati nelle dottrine delle scuole filosofiche che lo precedettero. Buddha, perciò, più che un innovatore, viene ad essere un assertore, un apostolo di un'idea ch'egli seppe fare sua.

Sulla nascita di Buddha vi sono varie ipotesi, una più complicata dell'altra. È ormai un fatto dimostrato che egli è realmente esistito; in ciò, vanno d'accordo tutti gli studiosi moderni. Buddha può essere loro grato, ch'è l'avevano persino identificato con i miti solari; il Kaempfer, lo dice addirittura un moro dell'Africa, e ciò perchè le statue lo rappresentano con la testa ricciuta. (Kaempfer, 1669, *History of Japan*).

La data della nascita e della morte di Buddha è stata fissata in questi ultimi decenni, con argomenti che non danno luogo più ad alcun dubbio. Nelle varie sutra buddiste, per la questione della nascita di Buddha vi è una varietà di opinioni che fa trascolare. Secondo questi testi, Buddha sarebbe nato negli anni che vanno dal 2422 a. C. al 320 a. C. Nessuno dei contemporanei si era preoccupato di fissare la data della nascita, o della morte di Buddha. La chiave per questo difficile problema, venne data dalla scoperta delle cronache dell'isola di Ceylon. Secondo queste cronache, il re Asoka, il famoso propagatore del buddismo, sarebbe salito al trono l'anno 218 dopo la morte di Buddha. Il più era trovare un parallelo nella cronologia occidentale. Noi sappiamo con certezza che Alessandro il Macedone occupò la parte nord-ovest dell'India l'anno 327 a. C. Le cronache greche ci danno con esattezza gli anni di regno dei suoi successori in India; ora, il re Asoka aveva la buona abitudine di fare incidere nella pietra il nome di tutte le pagode che faceva erigere; in queste stele egli fece mettere anche i nomi dei re greci suoi contemporanei. Da questi dati si è potuto calcolare che Asoka salì al trono l'anno 268 a. C. Essendo quest'anno il 218 dopo la morte di Buddha, ne viene che Buddha morì l'anno 486 a. C. Per l'anno della nascita non vi è alcuna difficoltà: tutte le sutra buddiste concordano nel dire che Buddha morì all'età di 80 anni; Buddha sarebbe nato perciò verso il 566 a. C.

Rhys David, il famoso orientalista, traduttore delle sutra sanscrite, fa una leggera correzione alle date suesposte; egli si basa sulle date delle elezioni dei supericri dei monasteri principali; in base a queste date, egli concluse che Buddha morì l'anno 483 a. C. e che nacque verso l'anno 544 a. C.

Queste date segnano con relativa certezza l'epoca in cui visse il fondatore del buddismo; i testi buddisti, poi, dicono che Buddha cominciò a propagare le sue

teorie all'età di 40 anni; la sua attività come maestro, andrebbe perciò dal 526 al 483 circa.

Dobbiamo ricordare che in Italia vi fu un movimento teorico religioso in tutto simile al movimento buddista: la scuola pitagorica. Secondo i dati più sicuri, Pitagora avrebbe insegnato dal 540 al 500 a. C. La scuola pitagorica perciò, è anteriore a quella buddista d'una ventina d'anni. Anche Pitagora si dice che sia vissuto 80 anni, quello però che più colpisce è il ritrovare i capisaldi delle teorie pitagoriche nelle teorie del buddismo indiano: la metempsicosi, l'astensione da tutto quello che sa di lusso, l'astensione dalla carne (Budda però, mangiava carne), dalle vesti di lana; il precetto della vita comune, la confessione.

Che vi sia stato o no un certo influsso dalla Grecia verso l'India, è cosa che va ancora studiata, ma è da escludersi senz'altro che il buddismo abbia avuto un qualche influsso su Pitagora, essendo Pitagora anteriore al movimento buddista.

La personalità del Budda Storico.

Si sa che il filosofo indiano apparteneva al clan dei Sakya, da ciò il nome giapponese di Sciacca o Sciacca Muni. (Muni significa eremita, asceta); che suo padre Sudodama sia stato un re, è cosa molto discussa. Era di famiglia benestante; sua madre si chiamava Maya; costei morì poco dopo avere dato alla luce il figlio. Il nome del filosofo era Gotamo Siddharta. Egli si sposò assai giovane, secondo il costume locale; ebbe un figlio cui diede il nome di Rahula.

Fin qui, come si vede, non vi è nulla che indichi in Gotamo un qualche cosa di differente dagli altri uomini. Dal movimento che egli seppe provocare più tardi, noi possiamo dedurre che Gotamo era uno spirito irrequieto, malcontento, che non si adattava ad accettare le dottrine dei maestri suoi contemporanei; egli era stato educato nell'idea che la vita è un dolore continuo; gli avevano insegnato che nessuno può sfuggire a questi dolori susseguentisi in una catena ininterrotta; gli avevano detto che la vita, l'esistenza, era un rinascere continuo, era un passare da una forma dolorosa di esistenza in un'altra ancora più dolorosa. Se ora egli aveva la forma d'uomo, ciò sarebbe durato fino alla morte; dopo morte, egli sarebbe rinato tra i dannati dell'inferno, o tra gli spiriti affamati che girano intorno alle case degli umani; forse sarebbe rinato tra gli animali irragionevoli, poteva diventare un cane oppure un albero sbattuto dal vento; se fosse appartenuto alla casta dei guerrieri, sarebbe rinato tra gli spiriti Asura che combattono continuamente in mezzo alle nubi; nella migliore ipotesi, egli poteva rinascere tra gli dèi in uno dei tanti paradisi indiani, ma cosa gli serviva diventare un dio, se il karma l'avrebbe cacciato dal cielo dopo un dato periodo di tempo, per farlo rinascere di nuovo tra gli uomini o tra le bestie?

L'animo di Gotamo si ribellava a queste dottrine; egli voleva conoscere in che consistesse la vita, per poter sopprimere questa vita, egli non voleva sfuggire alla vita presente, egli voleva solo liberarsi dalla catena delle nascite future.

L'esistenza era dolore; egli voleva distruggere questo dolore.

Per potersi dedicare allo studio della via dell'annientamento dell'esistenza,

egli abbandonò la famiglia, cercò la compagnia degli asceti, interrogò i maestri delle varie scuole, ma senza alcun risultato. Nessuna teoria poteva accontentarlo, finchè non trovò la dottrina che a lui parve la quint'essenza della sapienza: la *teoria dell'origine della vita*. Che questa teoria sia sua o no, poco importa. Lui ha certamente il merito d'aver propagato questa teoria che prese poi il nome di Piccolo Veicolo o Hina-yana (1). È un fatto che Gotamo non si preoccupava troppo di passare il tempo in una seria riflessione sui problemi che egli voleva risolvere: la meditazione che egli insegnava ai suoi discepoli consisteva nel pensare a nulla (2). Se egli ottenne dei risultati, li ottenne chiacchierando con i maestri delle altre scuole; egli era abilissimo nella dialettica; i suoi dialoghi richiamano quelli di Platone; fu con questi dialoghi giornalieri che Gotamo formò poco per volta il suo sistema. A furia di combattere le teorie degli avversari, egli finì col fare propria la teoria della catena delle dodici cause; a questa teoria antica egli aggiunse un nuovo elemento: la *distruzione delle dodici cause*, distruzione che doveva sfociare nella distruzione della vita, nell'annientamento dell'esistenza.

Con questa scoperta, egli era persuaso d'aver trovato la soluzione del mistero della vita. Egli si diceva l'illuminato, il sapiente, il Budda. Dal giorno della sua illuminazione (sanscr. *bodhi*) egli incominciò un periodo di apostolato; suo unico desiderio era di avere molti discepoli, e li ebbe. Il suo carattere calmo, il suo modo di conversare arguto, piacevole, gli attirò la stima di tutti. Nei 40 anni circa che impiegò a propagare il suo sistema, mai si vantò di possedere poteri soprannaturali, contrariamente alle leggende posteriori che infiorano la vita sua di fatti strani. Mangiava qualunque cosa, anche carne, tanto è vero che morì di indigestione, dopo un lauto banchetto di carne di porco. Ciò sta a dimostrare che il movimento posteriore che porta il suo nome, ha aggiunto regole, dottrine e prescrizioni che Budda mai s'era sognato di dare. Sono tante le teorie che a lui vengono attribuite, che in Giappone è cosa comune il dire che Budda insegnò ottanta dottrine differenti! La dottrina più strana, lo Zen, venne insegnata il giorno in cui Budda fece silenzio!

La dottrina del Budda storico indiano (3).

I punti essenziali della dottrina che viene attribuita a Budda, sono riassunti nelle quattro formule che portano il nome di: *le quattro nobili verità* (scr. *satya*).

(1) In giapponese: Sho-jo (pron. sciò-gio).

(2) In realtà, dovevano pensare al respiro: ora l'aria entra, ora esce; ora entra, ora esce... ecc. Così per tutto il tempo della meditazione. Occhi socchiusi, rivo'ti in basso. Mani unite, col dorso in giù. Pollici uniti (come nella statua del Budda Amida).

(3) Budda storico, per distinguerlo dai tanti Budda mitologici, leggendari, che compaiono nelle sutra del Grande Veicolo. Sono leggendari i Budda dell'a sutra del Loto (*Sadharma Pundarika*); i Budda delle sutra che vanno sotto il nome di *Prajna* (sapienza, in sanscr.; *Hannya* in giapp.). Leggendari sono i Budda ed i *Bodhi'sattva* del tantrismo (Tibet); leggendario il Budda *Amithabbha* delle sette *Amidiste*. Leggendario pure il Budda futuro *Miroku* (sanscr. *Maitreya*), molto venerato in Cina. Così sono leggendari i Budda nominati nelle sutra del Piccolo Veicolo, Budda che sono detti anteriori al Budda storico.

Il Buddha storico enunciò queste verità nel discorso di Benares, uno dei suoi primi discorsi pubblici.

1) Tutto è dolore (scr. *dukha*).

2) Quale sia l'origine del dolore, ossia l'accumularsi del karma (scr. *sa-mudaya*).

3) La cessazione del dolore (scr. *nirodha*).

4) La via della cessazione del dolore (scr. *marga*).

Che *tutto sia dolore*, ecco il ritornello continuo nei discorsi del filosofo indiano; il suo ragionamento era assai semplice: tutto ciò che non è durevole, tutto ciò che è transitorio, non può formare la felicità dell'uomo. Transitorio viene ad essere perciò sinonimo di dolore. Tutto passa, tutto scorre, come l'acqua di un torrente; una cosa piacevole che si allontana da noi, produce in noi il dolore; il perdere un amico è cosa dolorosa; l'avere un amico è un incamminarsi verso questo dolore. Perciò tutto è dolore: e la vita, e la famiglia, e l'amicizia.

La teoria dell'*origine del dolore* si basa su di un lungo sillogismo, detto la catena delle dodici cause. È da notarsi anzitutto, che in questo secondo punto, dolore diventa sinonimo di esistenza.

Nella teoria delle dodici cause, le prime due cause appartengono alla vita anteriore di un uomo. Dalla terza causa alla decima, si avrebbe la vita presente, attuale di ogni singolo uomo. Le due ultime cause, compendiano le vite future. Questa catena delle dodici cause racchiude in sé la teoria della metempsicosi, la teoria del Karma e l'essenza della vita.

Le dodici cause (scr. *pratityasamutpada*) sono:

- | | | |
|--|---|--|
| 1) ignoranza <i>avidya</i> | } | delle vite anteriori (esistenza precedenti l'esistenza |
| 2) azioni <i>samskara</i> | | attuale) |
| 3) coscienza <i>vijnana</i> | } | I cinque frutti |
| 4) organismo <i>nama-rupa</i> (nome e forma) | | |
| 5) sei sensi <i>sadaya tana</i> | | |
| 6) contatti <i>sparsa</i> | | |
| 7) sensazioni <i>vedana</i> | | |
| 8) la brama <i>trisma</i> | } | le tre cause |
| 9) l'attaccamento <i>upadana</i> | | |
| 10) l'esistenza <i>bhava</i> | | |
| 11) nascita <i>jati</i> (futura, i. e. la rinascita) | } | due frutti futuri |
| 12) vecchiaia e morte <i>jara marana</i> (delle vite future) | | |

Causa l'ignoranza avuta in vite antecedenti, l'uomo ha compiuto delle azioni non giuste, azioni degne di punizione; queste azioni passate produssero in ogni uomo l'esistenza presente, esistenza ripiena di dolori. L'esistenza dolorosa presente è voluta dal karma, questa legge cieca, inesorabile che punisce nella vita presente e nelle vite future ogni male commesso in vite passate. La vita presente non sarebbe altro che un effetto delle azioni poste in vite anteriori, ossia delle azioni fatte in esistenze che precedettero questa nostra esistenza attuale. Le azioni compiute in vite passate fanno sì che l'uomo ha ora coscienza

(terza causa) di esistere in questa vita presente, in questa vita mutevole, transitoria, fugace. L'uomo che ha coscienza di esistere, si trova di nuovo fornito di un organismo (quarta causa), ossia, si trova fornito di un corpo; avendo egli un corpo (lett. nome e forma) ne viene che ha i sei sensi (cinque sensi più l'intelligenza). Per mezzo di questi sei sensi, l'uomo prende contatto col mondo esterno fuggevole; da questo contatto nascono le sensazioni (sapori, odori, suoni, ecc.). Le sensazioni sono causate dal mondo esterno (odori, colori, sapori, forme, ecc.) ed accendono nell'uomo la brama verso il transitorio, verso le cose impermanenti, fuggevoli. L'uomo, sentendo in sé questa brama di piaceri, si attacca a questi piaceri fuggevoli; ma appunto perchè questi piaceri sono fuggevoli, egli sente in sé il dolore. Il piacere, perciò, è sorgente di dolore.

L'uomo, finchè si lascia attirare dalle cose fuggevoli, non può in alcun modo liberarsi dall'esistenza. Per tale motivo, appena morto all'esistenza presente, ecco lo che rinasce in una nuova vita, in una delle sei forme di esistenza transitoria: 1) uomo; 2) inferno; 3) spirito; 4) bestia; 5) fantasma guerriero; 6) divinità in cielo.

E ciò sempre da capo, dalla nascita alla morte, per rinascere e morire di nuovo, senza mai finire. L'essere schiavi dell'esistenza, l'essere costretti a passare da una vita dolorosa, ad un'altra vita egualmente dolorosa, ciò costituisce il cumulo di dolore, da cui Gotamo voleva liberarsi.

3) Vediamo ora la terza verità, *la via della cessazione del dolore*.

Come si può distruggere questo dolore? Questo dolore verrà a cessare se verrà a cessare l'esistenza. È necessario perciò fare cessare la successione delle esistenze per ottenere la cessazione del dolore. Chi riesce a distruggere la propria esistenza, distrugge il dolore.

Se tale cosa fosse possibile, la teoria buddista antica, non sarebbe affatto illogica. Socrate era dello stesso pensiero. Condannato a morte, disse: « Con la morte, o finisce tutto, o vi è ancora la vita. Se tutto è finito con la morte, il morire non è un dolore, ma la più grande felicità ».

Ora, chi è capace di distruggere la vita? Non vi è scienza, nè antica, nè moderna, che dimostri essere possibile distruggere il principio della vita, l'anima intellettiva, l'anima umana. Al contrario, sappiamo che, e la filosofia, e la storia delle religioni di tutti i popoli ha sempre creduto nell'indistruttibilità dello spirito, nella continuità del principio della vita umana.

Gotamo, però, credette di avere trovato il mezzo per annullare la continuità dell'esistenza. Ed era così sicuro della sua trovata, che non deve farci meraviglia, se egli si considerava l'uomo più sapiente del suo tempo, l'illuminato, il Buddha, ossia colui che conosceva il mistero della vita, colui che era superiore in sapienza alle stesse divinità dei vari paradisi della mitologia indiana.

Per fare cessare il dolore, bisogna por fine all'esistenza. Per Gotamo, questo problema si riduceva ad una semplice sorte: la distruzione della *catena delle dodici cause*. Se distruggo la prima causa, l'ignoranza, distruggo pure la seconda causa, ossia le azioni. Distruggendo le azioni, distruggo la coscienza dell'esistere, e così di seguito, si distruggono tutte le dodici cause, dalla prima

all'ultima, chè ogni causa non è altro che un effetto della causa precedente: distrutta la causa, resta distrutto l'effetto.

Per noi, che non crediamo alla metempsicosi, questo modo di ragionare di Gotamo può sembrare puerile; ma per i contemporanei di Gotamo, tutta gente persuasa della verità delle dottrine allora in voga, gente persuasa di dovere diventare un giorno o un bue, o un serpente, o un altro animale qualsiasi, per tutta questa gente, le parole di Gotamo avevano un valore indiscutibile, un valore assoluto.

Nella pratica, però, il filosofo indiano, insegnava a distruggere solo una delle dodici cause, ossia *la brama*, che era considerata una delle cause principali dell'esistenza.

Diceva Budda: se distruggiamo ogni nostro desiderio, cessa in noi l'amore alla vita; cessando l'amore alla vita, cessano le nascite future. Con la distruzione delle rinascite, col porre fine alla metempsicosi, si entra nella pace della non esistenza, nel nulla, nel *Nirvana*. Per Gotamo, la vera felicità, la felicità eterna, consisteva in questo nulla, un nulla che mai viene meno, un nulla che è eterno.

Per quello che riguarda la pratica della vita giornaliera, Gotamo è molto vicino all'ascetismo cattolico, alla vita del santo che mortifica il proprio corpo, al santo che reprime ogni desiderio, ogni velleità di piacere. « Io ho un solo desiderio, dice S. Francesco di Sales, ed è di non avere alcun desiderio ». San Francesco d'Assisi rinuncia a tutto: non solo ai beni materiali, ma anche al benessere del corpo; egli accetta la tortura del ferro infocato come un bacio del fratello fuoco.

Il movente però di questa identica prassi è del tutto contrario nelle due scuole: Gotamo aveva di mira il nulla, i santi del cattolicesimo, l'Assoluto.

Marco Polo, il primo europeo che scrisse la vita di Budda, (nel suo *Milione*) ne finì la biografia, con questa candida confessione: « se Budda fosse stato un cristiano, sarebbe uno dei nostri santi ».

4) La quarta delle verità, ossia *la via* alla cessazione del dolore, è detta comunemente il sentiero ottopartito, in giapponese: *hass-sho-do*, le otto strade giuste; oppure semplicemente: la via (giapp. *tao*). Gotamo credeva avere trovato il modo di distruggere la catena delle dodici cause, mediante azioni del tutto contrarie a quelle elencate prima: ossia non ignoranza, non contatti, non brama, ecc.

Questo corpo di dottrine insegnate dal filosofo indiano, sembrano assai semplici; vi era però un punto che scoraggiava molti dei suoi discepoli: ossia l'affermazione, che per raggiungere il nirvana (per raggiungere l'annientamento ci volevano milioni e milioni di rinascite. Questa difficoltà incitò i filosofi dei secoli seguenti a criticare le dottrine del maestro, finchè, (secolo II, III e IV dell'era volgare) si ebbe una nuova forma di buddismo, il Maha-yana o Grande Veicolo (giapp. *Dai-gio Buk-Kyo*).

Riassumendo questa prima parte, abbiamo visto che le dottrine fondamentali del Hinayana sono: il *karma*, il *dolore*, il *Nirvana* corrispondente al nulla,

alla non-esistenza; il mezzo di distruggere l'esistenza è la *soppressione del desiderio*; alla soppressione del desiderio va aggiunta la soppressione della *catena delle dodici cause*.

Concludendo, dobbiamo dire che :

1) La dottrina di Gotamo non costituisce una religione, ma un sistema filosofico, il cui dogma fondamentale è : la vita è dolore.

2) Gotamo è un personaggio storico; nessuno dei contemporanei lo venerò come dio; Gotamo si considerò sempre come un maestro che era riuscito a trovare il mezzo per sopprimere le rinascite. Gotamo mai pretese di essere venerato dai suoi discepoli come un dio.

3) Le dottrine di Gotamo sono per una cerchia ristretta di *discepoli*, solo per coloro che abbandonarono la famiglia, per darsi interamente alla vita di mendicanti, ad una vita esente da ogni desiderio.

4) La salvezza (nirvana) è un'opera *individuale*. Ognuno doveva pensare a raggiungere il nulla del nirvana, mediante un lavoro personale. È esclusa ogni preghiera, ogni intervento soprannaturale. Mai si parla di aiuti divini, di grazie. Gli dèi stessi sono soggetti alle leggi del karma; gli dèi stessi, se vogliono raggiungere il nirvana, devono praticare gli insegnamenti di Gotamo. Vi è solo un merito : quello che si acquista con la soppressione del desiderio.

5) Il nirvana del buddismo originale è : *non esistenza*.

6) La *via* consiste nella pratica dei precetti dati da Gotamo.

7) Il nirvana si raggiunge dopo milioni e milioni di esistenze transitorie.

IL GRANDE VEICOLO

大乘佛教

Nel Grande Veicolo (Maha-yana, in giapp. *Dai-gio-buk-kiò*), vedremo che le dottrine di Gotamo vennero traviate in modo che del buddismo originale ne rimase solo il nome. Le dottrine insegnate dal filosofo indiano vennero soppiantate da altre dottrine del tutto contrarie alle prime.

Il Mahayana non ha più di mira il raggiungimento della non-esistenza, del Nirvana, ma insegna a raggiungere un dato *paradiso* (giapp. *goku-raku*) abitato da un dato Buddha leggendario. Per i fedeli delle chiese Shin-shu e Giodo-shu, la mèta finale è il paradiso di Amida, la *Luce infinita*, che abita in un continente posto ad occidente dal nostro : il continente della *Terra Pura* (giapp. *Gio-do*). Per i Nicirenisti, il paradiso è quello abitato dal Buddha leggendario del *Monte dell'avvoltoio* (sanscr. Gridhrakuta; giapp. *Ryo-ju-zan*). Per i fedeli del Shingon, il sommo ideale è avvicinarsi al Buddha solare *Vairocana* (giapp. *Dai-nichi Nyorai*).

Nel Piccolo Veicolo, (buddismo originale), il karma è inesorabile. Ogni peccato ha la sua punizione inevitabile. Finchè uno ha dei peccati da scontare, egli non può arrivare alla pace del nulla, egli non può distruggere la propria esistenza.

Nelle dottrine del Grande Veicolo, il peccato non è più di ostacolo. Il karma ha un rimedio, il karma può essere cancellato mediante l'applicazione dei meriti di innumerevoli bodhi-sattva (futuri Budda). Questi *bodhi-sattva* (giapp. bosatsu) sono delle divinità leggendarie, (a volte sono divinità prese in prestito dall'induismo o dal bramanesimo indiano, come Avalo Kitesvara che diviene la dea Kwannon in Giappone ed in Cina). Questi Bodhi-sattva avrebbero accumulato in vite anteriori dei meriti infiniti, meriti che essi mettono a disposizione di tutti gli uomini. Se uno invoca questi bodhi-sattva, i suoi peccati non sono più di ostacolo al raggiungimento della salvezza; le azioni commesse in vite anteriori, vengono annientate, in modo che queste azioni non possono più costringere l'uomo alla serie di nascite dolorose in vite future. I fedeli delle varie religioni del Grande Veicolo, aiutati dai meriti dei bodhisattva, possono sfuggire le pene dell'inferno, o le rinascite tra gli spiriti affamati; possono evitare di rinascere tra gli animali o tra le piante, per poter rinascere in uno dei paradisi abitati da uno dei tanti milioni di Budda di cui si vanta il Panteon del Grande Veicolo. Quando un uomo si trova in uno di questi paradisi, qui egli ha tutto il comodo per perfezionare ulteriormente la propria esistenza. Tale perfezione, non consiste nel raggiungere la pace del nulla, ma nel raggiungere lo stato di Budda Assoluto, nel raggiungere una vita eterna, senza fine, una vita dotata di una somma intelligenza, una vita dotata di poteri divini.

Il dogma principale perciò del buddismo del Grande Veicolo, insegna che l'uomo (o qualunque altra creatura, come una bestia o una pianta) può divenire un essere assoluto, un essere onnipotente, un dio! Naturalmente, ogni setta, ogni chiesa, ha dottrine differenti, mezzi differenti per trasformare le creature in divinità assolute. Ognuno può notare qui l'assenza completa delle dottrine del filosofo indiano Sakya, dello storico Gotamo. Non si parla più della catena delle dodici cause, nessuno pensa alla pace della non-esistenza. È evidente che si tratta di dottrine nuove, di dottrine che nulla hanno da fare con i precetti del filosofo indiano. Il Grande Veicolo non è più un sistema filosofico per pochi asceti, ma è una religione che promette la salute a tutti, uomini e donne, monaci e non monaci, e ciò per mezzo dell'applicazione di meriti altrui. Monaci e padri di famiglia, santi ed assassini, tutti hanno la stessa possibilità di salvarsi, purché invochino un dato Budda mai esistito, un Budda leggendario come Amida o Dainici. Nel Grande Veicolo non sono più le proprie azioni che salvano, non è più la soppressione del desiderio che procura il Nirvana, ma è la fede in un dato Budda, è la enunciazione di una data formula magica che salva.

Il Piccolo Veicolo, perciò, è detto: *gi-riki* (4) (salvezza per mezzo delle

(4) In giapponese si scrive:

自力

proprie forze); il Grande Veicolo è detto: *ta-riki* (5) (salvezza raggiunta per mezzo dei meriti altrui).

Le dottrine del Piccolo Veicolo sono dette appunto: *piccolo veicolo*, perchè sono pochi coloro che possono riuscire a praticare le dottrine insegnate dal filosofo indiano. Le altre dottrine invece sono dette del *Grande Veicolo*, perchè costituiscono una via aperta a tutti, una via grande, in cui non ci vuole sforzo personale, ma solo fede e preghiera.

Così nel Buddismo Amidista, i bonzi vi dicono che il Buddha *Amida* ha fatto il voto di salvare qualunque persona, anche un assassino, purchè invochi il Buddha, con la formola: *Namu Amida Bu*. I bonzi del buddismo *tantrico* vi diranno che per raggiungere la salvezza, basta ripetere le formole magiche (sanscr. *da-rani*) con cui si invoca il Buddha solare Maha Vairociana: *On Abokya Beiroshano, maka bodara, mani han do ma, gin bara, hara bari, taya, un*.

I sacerdoti della chiesa *Niciren*, una delle denominazioni più forti in Giappone, vi promettono il raggiungimento della natura di Buddha, con la recita della semplice formola: *Namu myo ho ren ghe kyo*. « Sia lodato il libro del fiore di Loto »!

Nel *Piccolo Veicolo*, tutti gli esseri dei vari mondi (uomini, bestie, spiriti e divinità) sono soggetti in modo eguale al *karma*; tutti sono condannati inesorabilmente alle rinascite successive in esistenze successive. Il Buddismo del Piccolo Veicolo non conosce alcuna divinità fuori della cerchia del *karma*; non vi è alcuna forza soprannaturale che possa aiutare gli esseri dei mondi mutevoli, nessun essere assoluto, nessun essere disposto a dare ad altri i propri meriti.

Il *Grande Veicolo* invece credè i *bodhisattva*, esseri leggendari che hanno fatto il voto di salvare prima tutti gli esseri viventi e dopo ciò, di pensare alla propria salvezza. Nel Grande Veicolo abbiamo dunque questi esseri potenti, intenti solo a salvare gli esseri dei mondi transitori, per farli passare in un mondo assoluto, eterno, immutevole.

Come potè avvenire questa trasformazione? Le dottrine del Grande Veicolo sono dovute all'opera dei filosofi del II, III e IV secolo dell'era volgare. Questi filosofi conoscevan le dottrine cristiane, i Tomasiani del sud dell'India; è appunto nel sud dell'India che ha inizio il movimento del Grande Veicolo, è dal sud che provengono i testi principali del Grande Veicolo. Fino ad Asoka, il buddismo in India era poco propagato; Asoka impiegò la sua vita a cacciare i Greci dall'India ed a propagare le dottrine buddiste. Il buddismo era senza libri, senza testi scritti; le dottrine venivano tramandate a voce, da ciò l'inserzione di molte leggende. Prima e durante il regno di Asoka, mai si parla di Grande e Piccolo Veicolo. La formazione delle dottrine del Grande Veicolo è posteriore ad Asoka. *Mainage*, ammette la trasformazione del buddismo causa il contatto che ebbe con altre religioni. *Mainage* vuole fare sorgere il Grande Veicolo nel Nord del-

(5) In giapponese si scrive:

他力

l'India, ove vivevano gli Yueci, amici dei Greci-romani, ma i testi, le tradizioni dei patriarchi del Grande Veicolo sono concordi nell'accennare al sud dell'India come il focolare ove vennero trovati (miracolosamente, s'intende) i testi del Grande Veicolo.

LA FORMAZIONE DEL CANONE BUDDISTA

La conoscenza del canone buddista originale ha un'importanza speciale: basta ripassare un elenco di testi che compongono il canone originale per notare la mancanza assoluta dei testi usati attualmente in Cina ed in Giappone dalle chiese appartenenti al Grande Veicolo o al Veicolo Tantrico. Ne viene da sè, che i testi delle sette buddiste giapponesi, sono di compilazione posteriore, e che non hanno nulla a che fare col buddismo originale indiano.

Alla morte del Buddha storico (483 a. C. circa) vi fu il *primo raduno* di tutti i suoi discepoli, un 500 monaci circa. Durante quest'adunanza, alcuni monaci ripeterono ad alta voce le dottrine del maestro. I presenti confermarono tali esposizioni orali, dicendo che anch'essi ricordavano di avere udito le stesse cose. Chi si distinse in tale recita fu *Ananda*, il discepolo prediletto di Gotamo. Ananda recitò le *SUTTA* (i discorsi); dopo di lui, *Upali*, un barbiere, recitò le *VINAYA* (prescrizioni morali, precetti dati ai monaci).

Ora, la raccolta antica dei testi buddisti, ha tre divisioni, da cui il nome di *Tripitaka* (tre canestri); 1) la *VINAYA* comprende le regole per i monaci; 2) le *SUTTA* comprendono i dialoghi di Gotamo, i suoi discorsi; 3) l'*ABHIDARMA* comprende le teorie filosofiche. Nella prima radunanza, manca qualunque accenno ad una raccolta di discorsi che abbiano avuto il nome di Abhidarma. Segno che le dottrine dell'Abhidarma sono di compilazione posteriore.

Nel III secolo a. C. i monaci si radunarono per la *seconda volta* a *Vaisali*. Anche qui la tradizione ricorda la recita delle *Vinaya* e delle *Sutta*, ma non appare ancora il nome, il termine Abhidarma.

Durante il regno di Asoka si ha il *terzo concilio*; in tale occasione appare per la prima volta una raccolta di discorsi che prendono il nome di Abhidarma.

Nel 50 a. C. i monaci si radunarono per la *quarta volta*, a *Ceylon*. Durante l'esposizione orale delle dottrine, i monaci vengono a rilevare il fatto che ormai vi sono due recensioni delle dottrine di Gotamo: una in lingua *pali*, l'altra in *sanscrito*. Da questo periodo ha origine il duplice canone: la *Tripitaka Pali* del sud e la *Tripitaka sanscrita* del nord (il contenuto è quasi identico). In quest'epoca, i testi vennero messi per iscritto, così fu fissato il canone buddista.

I fedeli delle chiese cinesi e giapponesi, ignorano completamente i libri della Tripitaka; la maggior parte dei bonzi, pure. Solo pochi studiosi, all'università, hanno occasione di studiare uno o più testi della tripitaka indiana.

I testi usati in Cina ed in Giappone, sono tutti compilati dai filosofi del III o IV secolo dell'era volgare, sono tutti testi scritti in contrapposizione alle dottrine contenute nei testi antichi del Piccolo Veicolo.

Gotamo aveva insegnato che l'uomo è composto di *cinque elementi* (scr. *skanda*): materia, sensazione, pensiero, azione e coscienza. Quando i cinque *skanda* si separano, ecco che avviene la morte. Quando gli *skanda* si riuniscono, ecco la vita, la rinascita. Soltanto nella rinascita, nella riunione dei cinque *skanda*, non sono gli stessi *skanda* della vita precedente che si riuniscono, non sono più gli *skanda* che componevano quel dato individuo, ma altri. Ecco, Tizio viene a morire; appena morto, egli rinasce come uccello, ma nella rinascita, egli avrà la materia (la materia si suddivide in cinque elementi: terra, acqua, fuoco, vento e spazio) che aveva appartenuto a Caio, il pensiero di Sempronio, le azioni di Giulio e così via. Questi *skanda* differenti si riuniscono e formano un nuovo essere. I filosofi posteriori a Budda, non potevano capire l'opera del *karma*, se gli *skanda* non erano più quelli della vita precedente.

I filosofi dell'era volgare (Nagargiuna, Vasubandu, Asvagosa) ragionarono così: Se Tizio, con i suoi cinque *skanda* ha commesso delle azioni cattive, morto lui, Tizio non rinasce più; ma rinasce un altro, che non ha nulla più a che fare con Tizio, dato che gli *skanda* che si riuniscono sono del tutto differenti da quelli di Tizio. Ora, il nuovo individuo che è rinato, perchè mai deve subire la pena delle azioni commesse da Tizio, perchè deve subire la pena di azioni che non ha commesso? Ma dato che il *karma* c'è, ciò vuol dire che v'è un qualche cosa di Tizio che passa nel nuovo individuo. Vi dev'essere in ogni individuo un qualche cosa di immutabile che forma il sustrato della metempsicosi, ed ha vari nomi, a seconda delle scuole, a seconda dei filosofi. Nella chiesa cinese Tien-tai (Tendai in Giappone) quest'anima che forma l'essenza dell'uomo è detta *Nyoraizo* oppure *Gissō*. La scuola Hosso (scuola Giapponese dell'era di Nara) lo chiama: *Shinnyo*. I monaci del Zen lo dicono: *ku* (il vuoto, l'assoluto).

Per tale modo, i filosofi posteriori cambiarono il sustrato delle teorie filosofiche di Gotamo. Gotamo parla della distruzione dell'io (*atman*). I filosofi del Grande Veicolo vi dicono: l'io non si distrugge; ciò che viene distrutto è l'*egoismo*, l'amor proprio (giapp. *ga*).

Nel Piccolo Veicolo, distruggere l'io, significava la distruzione dell'*esistenza*; nel Grande Veicolo, la distruzione dell'io significa la distruzione delle *passioni*, dell'*egoismo*. Nel Grande Veicolo perciò il Nirvana non è più annientamento dell'esistenza. Il termine *nulla*, nel Grande Veicolo, prende il significato di *assoluto*, di *eterno*.

In tale maniera, tutte le dottrine dello storico Gotamo vennero cambiate dai filosofi del Grande Veicolo. ASVAGOSA (II o III secolo era volg.) scrive sull'applicazione dei propri meriti ad altri; insegna che Budda è un essere assoluto, che in Budda vi è una Trinità, che vi è un paradiso ripieno di luce infinita (scr. *amitabba*). Questa luce infinita, nel buddismo giapponese, viene personificata nel Budda Amida, un Budda che salva gli esseri che hanno fede in lui (religione sorta nel secolo XIII e. v.).

NAGARGIUNA (III sec. e. v.) dichiara falso tutto quello che ha insegnato Gotamo e sostiene l'esistenza del paradiso di Amida, Luce Infinita.

Come mai tale cambiamento? Sarebbe logico attribuire tale mutamento al-

l'influsso di dottrine cristiane, già apparse in India alla fine del primo secolo. Persino *L'Eliot*, che esclude il cristianesimo a priori, quando viene a parlare dei bodhisattva che salvano gli uomini, applicando loro i propri meriti, dà a tale dottrina il nome di dottrina cristiana.

Nei testi *nestoriani* del VI secolo, scoperti in Cina dal prof. Saeki, vi è quel celebre lamento: « i buddisti prendono dai nostri libri (cristiani) le nostre dottrine e tutto quello che abbiamo di buono (i. e. la morale) ». Nestoriani e buddisti, lavoravano insieme alla corte cinese nella versione di sutra buddiste. Che ci sia stato contatto tra Cristiani, Buddisti e Manichei, è cosa storicamente provata. Noi però non vogliamo addentrarci in questa questione. A noi basta sapere che il buddismo antico ha subito un grande mutamento; che il buddismo originale di Gotamo non ha più nulla a che fare con le dottrine che si coprono ora col nome di Buddismo del Grande Veicolo. Che i libri del buddismo giapponese e cinese, come il *Hokkekyō* (Sadharmapundarika Sutra), gli ottanta testi del *Hannya* (scr. *Prajna*); il *Dai-nici-kyō* (scr. *Mahāvairocana sutra*), il *Amida-kyō*; *Mu-ryō-u-kyō*, il *Kegon-kyō*, il *San-ron*, ecc. erano sconosciuti prima del IV secolo dell'era volgare. In questi testi del Grande Veicolo, Budda non è più un maestro che parla ai discepoli come un uomo parla ad un altro uomo, ma è un essere soprannaturale, dotato di poteri soprannaturali, circondato da esseri fantastici. Egli abita un palazzo fantastico, che non esiste in alcuna parte di questo mondo; se Budda estrae la lingua, la fa giungere dalla terra alla luna; i monti si aprono ed escono delle moltitudini che si dicono discepoli di Budda; si tratta però di esseri dotati di poteri straordinari; costoro fanno dei gesti strani con le mani e con i piedi e con la lingua (cfr. sutra *Rissiu-kyō*).

Le sutra del grande veicolo non citano più la catena delle dodici cause, se non per dire che queste cause non esistono (così nella celebre sutra *Hannya Shin kyō*, usatissima nella denominazione del *Zen-shū*); le sutra mahayaniste non si preoccupano del problema del dolore; parlano invece del peccato, e insistono nel dirvi che il peccato non è un ostacolo alla illuminazione (giapp. *satori*; scr. *bodhi*), non è un ostacolo per il raggiungimento della natura di Budda. Le sutra del Gran Veicolo ignorano il karma e parlano solo della grazia (giapp. *kagī*) data dai Budda a tutti gli esseri, parlano della potenza dei Budda che possono soggiogare tutti i demoni che tentano di impedire all'uomo il raggiungimento della salute.

Così, nella *Sutra del Loto* (giapp. *Hokkekyō*; scr. *Pundarika*) capo XVI, l'autore della sutra, mette in bocca a Budda queste parole: « Io non sono estinto, ma predico continuamente la dottrina... quando, alla fine di questa *kalpa* (periodo di tempo) il mondo verrà distrutto dalle fiamme, il mio paradiso sarà tranquillo e sarà ripieno di esseri celesti... nel mio paradiso vi sono giardini e palazzi ornati di gemme preziose, alberi preziosi, pieni di fiori e di frutta... musica celeste... gli dei battono i tamburi celesti... fiori di Mandala pioveranno sui Budda e sui suoi discepoli. Il mio paradiso (lett. *Terra Pura*, giapp. *giōdo*) mai sarà distrutto ».

Nella sutra *Hannya Haramitsu Rissiu-kyō* (scr. *Advardhacatika Prajna Pa-*

ramita), una sutra che viene letta tutte le mattine nelle pagode del buddismo tantrico Shingon-shu, un Buddha che ha ricevuto il battesimo (giapp. *kwanciò*) e che ha una corona gemmata in testa, dice tra l'altro:

«Ciò che è detto piacere sessuale, si dice purezza; in ciò consiste il grado di Buddha futuro. La brama peccaminosa, va considerata come purezza... l'amore peccaminoso è puro, in ciò consiste il grado di bodhisattva...

«O Kongoshu, se qualcuno ascolta questa dottrina e la accetta, se anche egli uccidesse tutti gli esseri senzienti dei tre mondi (presenti, passati e futuri, oppure i mondi infernali, terrestri e celesti), per questo fatto egli non cade nell'esistenza di mondi cattivi (i. e. egli non va all'inferno, non subisce la pena del karma), ma raggiunge in breve tempo la illuminazione suprema e perfetta...

«Il ricevere questa sutra, il leggerla, lo scriverla con le proprie mani, l'insegnarla ad altri, il farla copiare da altri, il meditarla, il metterla in pratica, questa è l'eccelsa liturgia verso tutti i Buddha».

Finita la predica (che ho citato *passim* qua e là) le varie divinità presenti vengono ad adorare Buddha:

«Le sette madri posero riverenti i piedi di Buddha sulla propria testa... e dissero la formola sacra: *bhyò!*».

«I tre fratelli (Brama, Mahesvara e Narayana) adorarono riverenti i piedi di Buddha ed offrirono con le mani il segno magico (*mantra*; giapp. *mudra*) del proprio cuore, dicendo: *sva!*».

«Le quattro sorelle, dee, offrirono la mantra del proprio cuore, dicendo: *ham!*».

Da queste brevi citazioni, si nota subito la grande differenza che passa tra le sutra originali che spiegavano la dottrina del filosofo indiano e le sutra posteriori, che non fanno altro che inculcare fede nei poteri di un dato Buddha leggendario. Le sutra tantriche non fanno altro che inculcare gesti magici e formole magiche. Le sutra amidiste inculcano la fede nel potere salvifico del Buddha Amida.

In Cina ed in Giappone, quando si viene a parlare di Piccolo e di Grande Veicolo, molti dei bonzi che presiedono alle pagode, bonzi con cui parlai, non vogliono ammettere che vi sia differenza tra il buddismo originale e il buddismo posteriore.

Noi abbiamo visto che il buddismo originale (HINAYANA) ammette soltanto la salvezza individuale, ossia insegna che ogni individuo deve salvarsi con le proprie forze, senza potere attendersi aiuti da altri. La salvezza cui aspirano nel piccolo veicolo si chiama Nirvana (giapp. *ne-han*). Per entrare nella non esistenza del Nirvana, l'uomo deve anzitutto raggiungere il grado di ARHAT (discepolo di Buddha; in giapp. *rakan*) egli deve abbandonare la famiglia, deve farsi monaco (bonzo; scr. *biku*), deve fare dei voti: di non uccidere, di non rubare, di non darsi ai piaceri sessuali, di non dire bugie, di non bere bevande inebrianti. Deve darsi alla meditazione umbelicale (pensare a nulla, o pensare solamente al proprio respiro); egli deve distruggere in sé ogni desiderio, ogni brama. Tutte queste pratiche poi, il bonzo le dovrebbe praticare per un numero infinite

di vite, in un periodo impossibile a calcolarsi, periodo detto *kalpa*, e ciò finchè non ha distrutto il proprio karma, finchè ha non scontato tutti i peccati commessi. Una volta distrutto il suo karma con le penitenze personali, egli potrà raggiungere la illuminazione, ossia, egli saprà cosa fare per distruggere la propria esistenza (raggiungimento del Nirvana).

Nel Piccolo Veicolo sono esclusi dal Nirvana tutti coloro che non sono monaci, gli aventi famiglia, coloro che lavorano per arricchirsi, coloro che lavorando uccidono gli esseri viventi (i contadini che uccidono insetti o vermi con la zappa o con l'aratro, i pescatori, cacciatori, costruttori di tamburi (tamburi necessari per le cerimonie buddiste!). Dal Nirvana, poi, vengono escluse in modo speciale le *donne*; costoro non possono fare altro che aspettare di rinascere come uomini in una prossima vita, allora soltanto potranno cominciare ad aspirare al nirvana, al grado di arhat.

Le dottrine del buddismo originale, appunto perchè ristrette a una cerchia troppo piccola d'uomini, vennero chiamate dottrine del Piccolo Veicolo.

Nel Piccolo Veicolo, Budda è un personaggio storico; nel Grande Veicolo (grande, perchè offre la salvezza a tutti) vi sono molti Budda inventati dagli scrittori delle sutra. Nel Piccolo Veicolo solo i monaci si salvano, nel Grande, vi è promessa la salvezza per ogni genere di persone, anche gli ammogliati, anche le donne. Nel Grande Veicolo però, la salvezza non è più il Nirvana, ma una dei tanti paradisi in cui dicono abiti un dato Budda (6). Nel Piccolo Veicolo ognuno deve salvarsi con i propri meriti, nel Grande Veicolo si ottiene la salvezza mediante l'aiuto di un dato Budda. Nel Piccolo Veicolo si richiedono austerità individuali, nel Grande Veicolo basta invocare i Budda oppure i Bodhisattva. Nel Grande Veicolo le formole sono fissate dalle sutra. Se uno recita le formole del Grande Veicolo raggiunge infallibilmente il paradiso. Nel Piccolo Veicolo il massimo grado cui può aspirare un uomo durante la vita, è il grado di *Arhat*. Nel Grande Veicolo il massimo grado cui può arrivare un essere è il grado di *bodhisattva* (Budda futuro; giapp. bosatsu).

Un bodhisattva è un essere cui manca solo una rinascita per divenire Budda; ma ogni bodhisattva fa il voto di non divenire Budda, finchè non è riuscito a salvare tutti gli esseri. Di questi bodhisattva fittizi, immaginari, le sutre mahayaniste sono piene come pure l'iconografia e la statuaria del Grande Veicolo.

Nel Piccolo Veicolo, l'unica opera meritoria che una *donna* può fare è quella di dare delle elemosine ai monaci buddisti. Col merito di queste elemosine, le donne potranno rinascere in una vita futura con un corpo d'uomo.

Nel Grande Veicolo invece, le opere individuali non hanno il potere di salvare gli uomini; le dottrine del Grande Veicolo sono una specie di protestantesimo buddista, che mette la forza salvatrice nella fede verso un dato Budda. La salvezza non la si ottiene per mezzo delle opere, ma in seguito alla

(6) Nel Piccolo Veicolo, un monaco spera di entrare nel Nirvana dopo un periodo infinitamente lungo, dopo milioni di vite successive. Nel Grande Veicolo invece, un buddista (anche se ha famiglia) spera di andare nel paradiso di un dato Budda (come la Terra Pura del Budda Amida) subito dopo la morte.

misericordia di un Bodhisattva o di un Budda. Nel Grande Veicolo tutti hanno la stessa possibilità di salvarsi, tanto i monaci come gli uomini del mondo, tanto è vero che nel Grande Veicolo, tutti i bonzi sono sposati (almeno in Giappone).

Concludendo diremo che il buddismo del Piccolo Veicolo è un sistema filosofico, mentre il buddismo delle varie chiese del Grande Veicolo forma una religione che ha molti punti dottrinali che si rassomigliano alla dottrina cattolica: applicazione dei meriti; Trinità, paradiso; e ciò per un indiscutibile influsso della Rivelazione cristiana.

SAC. DOTT. MARIO MAREGA, S. S.

IL III° CONGRESSO DELLE SOCIETÀ FILOSOFICHE DI LINGUA FRANCESE

BRUXELLES-LOVANIO (2-6 settembre 1947)

Alla chiusura del II Congresso delle Società Filosofiche di Lingua Francese (Lione, aprile 1939), Bruxelles e Lovanio furono scelte come sedi del III Congresso che doveva tenersi l'anno seguente (1940). Ma l'uomo propone e Dio dispone. I lunghi e travagliati anni della guerra e dell'immediato dopo guerra costringerono gli organizzatori a rimandare di anno in anno il Convegno fino al 1947. Organizzato simultaneamente da due Comitati: l'uno all'Università Libera di Bruxelles, presieduto da M. Barzin, l'altro all'Università Cattolica di Lovanio, presieduto dal venerando Mons. Noël, ebbe finalmente luogo lo scorso settembre. Vi aderirono una dozzina di Società filosofiche e vi parteciparono quasi 200 personalità del mondo filosofico, convenuti in massima parte dalla Francia, dal Belgio e dalla Svizzera. Non mancavano elementi di altre nazioni: l'Olanda era rappresentata dai proff. POS e BETH, rispettivamente presidente e segretario del X Congresso Internazionale di Filosofia che sarà tenuto ad Amsterdam nel 1948. Rappresentavano l'Italia due professori del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino e un Padre Benedettino. Vi erano anche adesioni dal Canada, dalla Polonia, dalla Danimarca.

Diciamo subito francamente che il Congresso ebbe un esito veramente lusinghiero tanto per l'interesse dei temi trattati quanto per il numero e il nome dei partecipanti, come anche per la perfetta organizzazione che seppero darvi i due Comitati esecutori, ai quali vada un plauso sincero per la simpatica aria di signorilità e di cordialità insieme, che seppero creare nel convegno.

Cordialmente accolti al loro arrivo da alcuni membri dei Comitati, i congressisti ricevevano immediatamente un programma dettagliato recante l'orario

degli atti, preceduto da brevi e chiare norme per l'ordinato svolgimento delle discussioni, un distintivo da collocare all'occhiello con il proprio nome scritto a caratteri ben visibili, destinato a rendere più facili e spediti i convenevoli, e infine il volume già stampato contenente tutte le comunicazioni.

Il Congresso aveva come tema principale da svolgere: *I valori*. Erano preveduti due tipi di comunicazioni: teoriche e storiche. Le comunicazioni giunte in tempo per la stampa del volume furono 44, raggruppabili, senza voler troppo sottilizzare, sotto i seguenti argomenti:

TEMI TEORICI SULL'ARGOMENTO PRINCIPALE: I VALORI

A — *Fenomenologia e problematica generale.*

- 1) FRÈRE Hubert (Bruxelles): *Fer un inventario preliminare dei valori.*
- 2) BERGER Gaston (Marsiglia): *Struttura dei valori.*
- 3) JOLIVET Régis (Lione): *Problematica del valore.*
- 4) GONSETH Fernand (Zurigo): *Filosofia dei valori, complementarità.*
- 5) WAHL Jean (Parigi): *Nota sulla possibilità d'una teoria dei valori.*
- 6) INGARDEN Romano (Cracovia): *Qualche rilievo sul problema della relatività dei valori.*

B — *Comprensione e valutazione.*

- 1) PALIARD Jacques (Aix-en-Provence): *Sopra un aspetto della struttura coscienziale.*
- 2) DUPRÉEL Eugène (Bruxelles): *I valori e le evidenze.*
- 3) BASTIDE Georges (Tolosa): *Comprensione e valori.*
- 4) LEDRUT Raymond (Tolosa): *Valore e significato.*
- 5) PAUMEN Jean (Bruxelles): *I momenti della valutazione.*
- 6) GORIÉLY Georges (Bruxelles): *Le modalità della comprensione dei valori.*
- 7) STERN Axel (Ginevra): *La conquista interiore dei valori.*

C — *Fondamento dei valori.*

- 1) ETCHEVERRY Auguste: *Il valore e l'essere.*
- 2) WYLLEMAN André (Lovanio): *Valore ed esistenza.*
- 3) CAUSSIMON J. (Poitiers): *La trascendenza e i valori.*
- 4) BALTHASAR Nicolas (Lovanio): *Trascendentali, Valore e Ipervalore.*
- 5) LE SENNE René (Parigi): *I valori e il valore.*
- 6) CHRISTOFF Daniel (Ginevra): *Il valore e i valori.*
- 7) DEVOLVÉ Jean (Tolosa): *Valore e ricorrenza.*
- 8) GUITTON Jean (Avignone): *Valore e caso.*

D — *Valori e società.*

- 1) BELIN-MILLERON Jean (Parigi): *I valori e lo spirito pubblico.*
- 2) MIROGLIO Abel (Le Havre): *Psicologia dei popoli e valori.*
- 3) ABEL Armand (Bruxelles): *Dell'uso della semantica storica nello studio dei valori.*
- 4) JANSON Fernand (Bruxelles): *I valori e la caratteriologia.*

E — *Valori di conoscenza.*

- 1) POS Herman (Amsterdam): *La dialettica delle verità.*
- 2) DESTOUCHES-FÉVRIER Paulette (Parigi): *Scienza e valore.*
- 3) VAN HAECHT Louis (Tirlemont): *Il linguaggio e i suoi valori di verità.*

F — *Valori morali.*

- 1) HUSSON Léon (Montpellier): *Natura e fondamento dell'esperienza morale.*
- 2) JANSSENS Edgard (Liegi): *I valori morali, le tendenze istintive e la finalità.*
- 3) FRUTIGER Perceval (Ginevra): *L'etica in quanto teoria deduttiva dei valori morali.*
- 4) POLIN Raymond (Lilla): *Soggettivismo dei valori e riflessione morale.*
- 5) DE CORTE Marcel (Liegi): *Valori e incarnazione.*
- 6) HAYEN André, S. J. (Godinne): *Liberazione dell'uomo e comunità umana.*

G — *Valori estetici.*

- 1) BAYER Raymond (Parigi): *Del valore estetico.*
- 2) PIGUET Jean-Claude (Losanna): *Valori estetici.*

COMUNICAZIONI STORICHE

- 1) GOUHIER Henri (Parigi): *Evoluzione e creazione nella storia delle idee*
- 2) MOREAU Joseph (Bordeaux): *Aristotele e la teoria dell'essere.*
- 3) CROISSANT Jeanne (Bruxelles): *Sulla teoria della definizione negli « Analitici Secondi ».*
- 4) BRÉHIER Emile (Parigi): *Sopra una teoria dei valori nella filosofia antica.*
- 5) CAYRÈ Fulbert (Parigi): *Il realismo di S. Agostino nella prova dell'esistenza di Dio.*
- 6) CAUSSIMON J., (Bordeaux): *Carattere esistenziale della nozione di essere nella filosofia di S. Tommaso e nell'esistenzialismo contemporaneo.*
- 7) GRÉGOIRE Franz (Lovanio): *Hegel e la divinità dello Stato.*

Abbiamo voluto porre sotto gli occhi del lettore le comunicazioni del Congresso, prima di passare a un cenno più minuto degli atti, perchè non potremo analizzarle tutte singolarmente senza eccedere i limiti imposti a questo breve resoconto.

PRIMA GIORNATA (2 settembre). In mattinata, solenne seduta di apertura nella magnifica Aula Magna del Palazzo delle Accademie, presieduta da Mons. Noël, il quale prende per primo la parola rievocando sommariamente le vicende che avevano impedito fino a quell'epoca l'attuazione del Congresso. Inneggia alla libertà per la quale è stata combattuta la terribile guerra e per la quale l'università di Lovanio combatte con le armi pacifiche della scienza.

Subito dopo, a nome del Governo Belga, dà il benvenuto ai convenuti lo stesso Ministro della Pubblica Istruzione, HUYSMANS. A nome invece dei congressisti esteri parla quindi E. BRÉHIER, esaltando nella lingua francese il vincolo d'unione dei Congressisti e uno strumento impareggiabile del pensiero filosofico. A nome dei filosofi belgi diede infine il benvenuto ai colleghi M. Barzin, presidente del Comitato di Bruxelles, illustrando il contributo del Belgio alla filosofia specialmente recente dei secoli XIX e XX.

Nel pomeriggio s'iniziano i lavori del Congresso nei locali dell'Università libera di Bruxelles. I temi vengono distribuiti in due sezioni.

1^a SEZIONE. Tema: *i valori*. - Abbastanza ermetica nel suo contenuto a tendenza esistenzialistico-immanentistica, la relazione CHRISTOFF (Ginevra). Vivamente contrastata anche la relazione STERN che vorrebbe ridurre la ragione a una forma superiore di istinto. Maggiore attenzione prestano gli uditori alla relazione ABEL sull'uso della semantica storica nello studio dei valori. Il relatore fa cenno di alcuni suoi studi personali sul significato filosofico del linguaggio nello sviluppo della storia.

2^a SEZIONE. Tema: *i valori morali*. - P. FRUTIGER, criticando particolarmente il positivismo morale di LÉVY-BRUHL, afferma esservi inevitabilmente una metafisica alla base di ogni studio approfondito dei valori.

Non abbiamo potuto seguire le altre comunicazioni di questa sezione.

Terminati i lavori di questa prima giornata i Congressisti si portarono allo splendido Hôtel de Ville, dove il Borgomastro di Bruxelles offrì loro un solenne ricevimento.

SECONDA GIORNATA (3 settembre). Alcuni autopullman trasportano i congressisti a continuare le sedute nelle aule dell'Università di Lovanio. La mattinata vide riuniti tutti i partecipanti in sessione plenaria per udire la parola di tre grandi nomi del mondo filosofico.

F. GONSETH di Zurigo, il noto critico delle scienze, affermò la necessità di complementare l'orizzonte della spazialità con l'orizzonte della coscienza. Orizzonte somatico e orizzonte di coscienza sono correlativi e complementari. Seguiva subito la comunicazione LE SENNE sui valori e il valore, accentuante il carattere assiologico della metafisica che, perciò stesso, è aperta verso Dio:

valore assoluto. Con quel senso di concretezza vitale e sentita, caratteristico degli esistenzialisti francesi di destra, Le Senne avvinse l'uditorio comunicando a tutti il nobile senso di fiducia nella ragione che si orienta spontaneamente verso l'Assoluto, quando s'impegna nella ricerca sincera e spassionata della verità. Vivaci discussioni provocò la comunicazione DUPRÉEL (Bruxelles), tendente a porre il valore su un piano di totale relatività.

Nel pomeriggio il Congresso si sdoppiò nuovamente in due sessioni con rammarico di quanti avrebbero desiderato assistere ai temi, tutti interessanti, delle due sezioni. Ma il dono della bilocazione è solo dei santi e non dei filosofi.

1ª SEZIONE. *Temi storici.* - Sulla teoria aristotelica dell'essere riferì, con acutezza di filosofo e finezza di erudito J. MOREAU (Bordeaux), precisando con vivo senso metafisico il significato aristotelico dell'essere. Gli accostamenti fra pensiero platonico e pensiero aristotelico misero in viva luce i contatti e i contrasti tra i due massimi pensatori dell'epoca classica. Il noto storico della patrologia, F. CAYRÈ, si fece attentamente ascoltare con la sua bella comunicazione sul significato realistico della prova agostiniana dell'esistenza di Dio. Molto meglio che via « *ex veritatibus aeternis* » o anche argomento *ideologico*, come qualcuno vorrebbe chiamarla, la prova agostiniana dovrebbe dirsi *via dello spirito*, in quanto è ascesa a Dio a traverso l'interiore concretezza dello spirito che è essenzialmente pensiero e perciò implica la realtà dell' *esse* e del *vivere*.

La comunicazione CAUSSIMON rotò il carattere esistenziale della nozione di essere nella filosofia di S. Tommaso e nell'esistenzialismo contemporaneo.

2ª SEZIONE: *teorica.* - Jacques PALIARD, con profondità e suggestività insieme, analizzò alcuni aspetti della struttura del nostro conoscere. Nella prospettiva di una filosofia dell'azione parlò invece il Prof. BASTIDE di Tolosa.

TERZA GIORNATA (4 settembre). Sempre divisi in due sezioni continuano le discussioni nelle aule dell'Università Cattolica di Lovanio. I temi di questa mattinata sono tutti di indole teorica.

1ª SEZIONE. - Notevole la comunicazione GUITTON « valore e caso ».

2ª SEZIONE. - Régis JOLIVET, decano della facoltà filosofica di Lione, con quella chiarezza e nitidezza che gli sono caratteristiche sfaccettò i molteplici punti di vista e aspetti che si potrebbero adottare nell'analizzare il significato del valore tanto in senso relativo quanto in senso assoluto. L'intima solidarietà che lega il valore all'essere fu efficacemente dimostrata dalla seguente relazione del gesuita P. ETCHEVERRY. Concluse richiamando vivamente la filosofia dei valori al senso dell'essere: « niente valore senza essere, niente essere senza valore. Se il valore è un ideale è pure una presenza ».

Per ultimo prese la parola Herman POS, olandese: accentuò alcuni aspetti interessanti del conoscere, ma nel quadro di una concezione piuttosto fenomenistica che provocò opposizioni vivaci e ostinate, di fronte alle quali il relatore non poté celare il suo evidente disagio.

La seconda mezza giornata fu di pausa. I Congressisti lasciarono Lovanio

per una interessante escursione a Malines e Anversa dove poterono vedere e gustare i capolavori dell'arte fiamminga. In serata, ritorno a Bruxelles, dove doveva aver luogo l'ultima giornata del Congresso.

QUARTA ED ULTIMA GIORNATA (5 settembre). In mattinata seduta plenaria nei locali dell'Università libera di Bruxelles. Questa volta la seduta plenaria contemplava temi storici. I primi due a parlare furono due celebrità della storiografia filosofica contemporanea: COUHIER e BRÉHIER. Il Couhier (« evoluzione e creazione nella storia delle idee ») intese precisare fino a qual punto si possa parlare di sviluppo o di creazione nelle idee di un filosofo. Egli propende verso un'originalità creativa non soltanto per ogni filosofo, ma ancora per le successive fasi dottrinali di un medesimo filosofo. Le difficoltà che gli vennero fatte il relatore seppe eluderle molto abilmente. E. Bréhier abbozzò un interessante schizzo di filosofia dei valori nello stoicismo antico.

Pomeriggio. - 1ª SEZIONE. Tema: *I valori estetici*. - Per l'assenza dell'autore non si poté ascoltare dalla sua viva voce la comunicazione J. WAHL (Parigi) tutta intesa a criticare l'illegittima separazione introdotta dalla filosofia moderna da Kant in poi, fra valore ed essere. Una pura teoria dei valori è impossibile, secondo l'autore. « Se vi è una realtà di ciascuno dei valori, concluse, non vi può essere una teoria generale dei valori ». Nel quadro di una pura descrizione fenomenistica parlò dei valori estetici R. BAYER (Parigi).

2ª SEZIONE. Tema: *Valori e società*. - Riferì dapprima, molto ascoltato, G. BERGER, con acutezza e profondità di pensiero su « la struttura e l'*épanouissement* dei valori ». Alla liberalità delle idee per la liberalità della carità fra i popoli esortò con la sua comunicazione, A. MIROGLIO (Le Havre).

Con la lettura di queste ultime comunicazioni si chiuse il III Congresso delle società filosofiche di lingua francese, senza particolare solennità. Tutta la giornata 6 settembre veniva dedicata a un'interessante escursione alle due più caratteristiche città delle Fiandre: Gand e Bruges.

Concludendo questa già troppo lunga relazione, vogliamo ancor ripetere che il Congresso ebbe senza dubbio un pieno successo, e lasciò in tutti i partecipanti una profonda soddisfazione.

Meno felice forse, per la sua genericità, la scelta del tema. Tanto valeva scegliere come tema: la *filosofia* o l'*essere*. L'inconveniente affiorò immediatamente nell'eccessiva dispersione degli argomenti e degli atteggiamenti di fronte a un concetto che è un attributo dell'essere e perciò vasto quanto l'intero campo della realtà. Ma, a parte questo, il Congresso portò a interessanti risultati.

E forse il risultato più notevole emerso nelle discussioni è stata la sentita esigenza di ridurre il valore all'essere. Soltanto il ritorno alla metafisica può giustificare e chiarire pienamente il concetto di valore. L'esigenza del ritorno alla metafisica non fu soltanto sentita nel semplice piano dell'essere, ma anche in quello del conoscere. Un più generoso riconoscimento del valore metafisico

dell'umano conoscere, avrebbe evitato anche alla migliore corrente esistenzialista una quantità di opposizioni e le avrebbe conciliati maggiori consensi.

Basterebbe questo risultato a consacrare l'esito di questo simpatico Convegno filosofico.

Quale la corrente filosofica che si fece maggiormente sentire? Indubbiamente quella corrente che si suole denominare « esistenzialismo francese di destra » e raggruppabile, in modo generico, sotto il nome di « Philosophie de l'Esprit ». R. Le Senne, J. Moreau, G. Berger, J. Paliard dominarono nettamente le discussioni e coi loro numerosi interventi eleganti, sereni, profondi, densi di vigore dialettico, riuscirono ad affascinare ripetutamente l'uditorio.

Il secondo posto spetta subito alla corrente neoscolastica, anch'essa vivamente presente e attentamente vigile. Notevoli le comunicazioni e i dibattiti di N. Balthasar, Régis Jolivet, A. Etcheverry, ecc. Assente l'esistenzialismo francese di sinistra, facente capo a Sartre, quasi completamente assenti anche le altre correnti filosofiche contemporanee.

L'esito però non fu soltanto intellettuale. Fu anche pratico, nel cordiale affiatamento quale forse in pochi congressi è dato di vedere. Uomini delle più diverse tendenze e mentalità s'incontrarono senza scontrarsi; e pur senza recedere dalle proprie posizioni, si apprezzarono, si compresero, si guardarono negli occhi con spirito di sincera fraternità. Mai forse la cultura filosofica laica e la cultura filosofica ecclesiastica (un buon terzo dei partecipanti erano vesti nere) s'incontrarono in proporzioni più imponenti e videro che i punti di contatto oggi sono più numerosi che mai.

La comunione esistenziale dell'incontro personale (in questo hanno perfettamente ragione gli esistenzialisti) resa vibrante dalla parola viva, ha un valore innegabilmente superiore al freddo incontro della parola scritta.

SAC. PROF. LUIGI BOGLIOLO S. S.

1.
diciamo
reso p
problem
suo pos
mente
e dalle
limiti c
glioram
sempre
e progr
D'
rale: c
prodotti
gono le
dotati r
riescono
avviene
lavoro

L'ORIENTAMENTO PROFESSIONALE NELLA TRADIZIONE E NELL'OPERA DI DON BOSCO

I.

PRELIMINARE

1. - Il moltiplicarsi delle Scuole in ragione del sempre crescente numero, e, diciamo senz'altro, della sovrappopolazione di giovani che le frequentano, ha reso più urgente e più delicato, portandolo al piano d'una questione sociale, il problema dell'orientamento professionale, che deve avviare ogni alunno verso il suo posto nella vita; quello cioè che gli conviene per dare il giusto (e possibilmente il massimo) rendimento a lui consentito o indicato dalla sua stessa natura e dalle condizioni familiari e ambientali. Quando ciò si effettuasse, almeno nei limiti delle umane possibilità, se n'avrebbe un innegabile beneficio per il miglioramento delle professioni: si avrebbero cioè in ciascuna posizione uomini sempre meglio attrezzati pel lavoro ch'esse richiedono, con evidente vantaggio e progresso di ogni ramo dell'attività sociale.

D'altro canto, avviene anche in questo il fenomeno della selezione naturale: che in così sovrabbondante, e per forza crescente, numero di concorrenti prodotti dalle scuole, solo i più forti, i migliori, possono pretendere e raggiungono le molto meno numerose posizioni disponibili: mentre i mediocri e i meno dotati rimangono a formare la stragrande moltitudine degli *spostati*, i quali, se riescono a trovare un posto, vi compiono un lavoro scadente, o, come più spesso avviene, si trovano ridotti ad un vivere inadeguato al dispendio di mezzi e di lavoro inutilmente consumato in procacciarsi una posizione per la quale non

erano chiamati. È il fatto dei non pochi professionisti screditati, e degli anche troppo numerosi laureati o diplomati, che per vivere si adattano ad un qualsiasi impiego, o ad un mestiere o poco più.

Da ciò si rende evidente che l'*orientare*, il dirigere questa esuberante popolazione scolastica nei suoi singoli verso le professioni convenienti all'essere sociale, è, nonchè un problema, un bisogno e un dovere sociale, che incombe ai dirigenti della vita nazionale.

Ed è quello appunto che, con giusta comprensione dei fatti, essi vengono studiando in quest'ora del rinnovamento scolastico d'Italia.

Noi Salesiani, Figli spirituali e continuatori delle tradizioni di Don Bosco, vorremmo recare un utile contributo allo studio di questo grave problema, esponendo quali siano i metodi, i criteri, la pratica dell'orientamento professionale presso l'Opera Salesiana, la quale, in un'esperienza di quasi novant'anni, viene attuando la tradizione vitale e costante del suo Autore e Maestro.

2. - Esprimere il concetto di tale orientamento equivale a darne una definizione, che può tornare utile a tutti. — Esso è pertanto: « *la coordinazione dell'opera dell'educatore e dell'educando, intesa a conoscere e preparare la professione più consona alle condizioni individuali, familiari e sociali dell'alunno* ».

In tale concezione compaiono i due fattori essenziali che convergono ad uno scopo o termine unitario: l'alunno con la sua libertà e le sue inclinazioni e condizioni: l'educatore, Maestro o dirigente che sia, con la sua esperienza e conoscenza dell'alunno: entrambi lavorano in collaborazione a preparare l'esito dell'educazione, ch'è il punto di convergenza e lo scopo del lavoro stesso.

In altri termini, l'orientamento non è, secondo tale concezione, soltanto *passivo*, limitato cioè a constatare le attitudini dell'alunno; ma, e soprattutto, vuol essere *attivo*, in quanto dà al giovane, naturalmente con la sua arresa e cooperazione, quelle nuove capacità che derivano dall'istruzione e dall'educazione, e che lo renderanno capace d'una posizione utile a lui e agli altri nel corso della vita.

3. - Ed è chiaro che, se coordinazione dev'essere, non può essere compito e lavoro unilaterale, imposto dall'educatore, e neppure una funzione collettiva e generica: vi deve aver parte la spontaneità del divenire dell'alunno e la sua cooperazione al lavoro dell'educatore, il quale, a sua volta, osserva oggettivamente ed aiuta codesta spontaneità; sicchè deve essere, per natura di cose, opera individuata e individuale, dell'un per uno.

Tale collaborazione, o, come lo diciamo, coordinazione, si svolge su due linee: della fiducia o arresa da parte del soggetto, e della conoscenza da parte dell'educatore. Il giovane è, come dice il buon Dante,

... colui che brama,
dubitando, consiglio da persona
che vede e vuol dirittamente, ed ama.

(Par., XVII, 103-105).

Dove la *persona* dell'educatore è, quanto più concordemente con la nostra concezione, stampata nella figura di chi ha maggior lume di sapienza, ed ha la virtù delle più rette intenzioni, e soprattutto porta nel suo compito l'amore: l'educando è ritratto nella figura del meno esperto che *brama* il consiglio: il giovane cioè che si arrende con fiducia alla parola autorevole e sicura dell'educatore.

4. - Ora la conoscenza, e il conseguente giudizio, dal quale deriverà a suo tempo il consiglio che dirige ed orienta, si fondano e debbono tener conto di tutti i valori dell'individuo, così come tutti i valori occorrono alla vita o vi intervengono.

L'educazione, così concepita, ha carattere totalitario: comprende cioè lo sviluppo dei valori della persona, dell'intelligenza, delle doti morali; e l'orientamento scaturisce dalla conoscenza dei dati raggiunti in tale sviluppo di valori, come indice delle possibilità avvenire: si fonda adunque sopra un *criterio totalitario*.

A loro volta i metodi e lo spirito dell'educazione salesiana contengono in sé gli elementi più specificamente adatti a far comprendere e svolgere la natura del giovane nei suoi valori, e a produrre in esso quelle disposizioni che lo rivelano, e che gli assicurano un giusto orientamento verso la vita a cui è destinato.

II.

GLI ELEMENTI FORMATIVI DEL SISTEMA SALESIANO

1. - Un dato storico di non secondaria importanza, inerente alla stessa persona di Don Bosco, ci spiega come Egli fosse per natura disposto ad una concezione dell'orientamento professionale capace d'involgere ogni direzione della vita ed ogni grado di condizione. La visione ch'Egli ebbe della vita è contrassegnata dall'*universalità* della sua comprensione e delle sue iniziative. Non v'è ramo di attività umana a cui non si sia rivolto il suo pensiero, e, nei limiti del tempo e delle possibilità, anche la sua azione di apostolo educatore. La sua stessa storia personale, ormai nota a tutti, lo aveva predisposto a tale comprensione. Nella sua giovinezza di povero che deve guadagnarsi il pane e i mezzi per seguire una vocazione intimamente sentita per gli studi e per l'apostolato educativo, Egli aveva esercitato tutti i mestieri della campagna e della città; e come la sua formazione autarchica gl'insegnò le varie e singole forme della vita, così gl'infuse quel senso della personalità, ch'Egli pose a fondamento del sistema educativo che fu suo, e che vive dell'educazione della spontaneità.

Così, fattosi educatore, mirò, nella vasta e molteplice, e dirò universale sua comprensione, a tutte le attività e forme di professione, e cercò di attuarle

nella sua opera caritativa. Provvide, e fu la sua espressa missione, alla gioventù povera o abbandonata, come poi a quella di condizione, se non ricca, civile; volle tutte le professioni d'arti e mestieri, dall'agricoltura alla meccanica, dall'arte dell'abito a quella del libro: e volle l'agricoltore, il calzolaio, il sarto, il falegname, il fabbro, il cuoco, il panettiere, il tipografo, accogliendo ed insegnando ad accogliere in ogni parte ogni progresso tecnico ed ogni nuova forma di attività o professione, col programma da Lui dichiarato di voler essere *sempre all'avanguardia*.

Parimenti, nel campo della scuola, ch'Egli volle accanto alle opere d'industria in piena parità di considerazione, Egli diede vita ad ogni tipo di studi: dalle scuole elementari alle serali, dal Ginnasio al Liceo, dalle Scuole Tecniche alle scuole di coltura per i suoi artigiani, dalle scuole di musica vocale e strumentale alle scuole del disegno, dagli studi severi alle occupazioni geniali del teatro, delle accademie, delle attrezzature festive. Insieme promosse l'attività letteraria e scientifica, facendo conseguire diplomi, patenti e lauree, a tecnici, maestri, professori, e volendo una vasta produzione di scritti d'ogni genere e grado, dal piccolo libro popolare o scolastico all'articolo d'occasione, dal commento ai Classici italiani e latini ai lavori d'alta coltura.

Si potrebbe aggiungere ch'Egli volle, precorrendo i tempi, l'educazione fisica; la ginnastica sistematica e la ginnastica libera; del che la sua fanciullezza medesima gli poteva essere consigliera e maestra; preferendo le passeggiate a tappe e a fortuna, ai trasporti e alle prenotazioni: volendo insomma anche in questo l'autarchia del movimento e l'adattamento all'imprevisto.

Tutto ciò ch'è vero e buono, utile e lodevole, bello e progressivo, Egli accettò, segnandone la tradizione nell'Opera sua.

2. - Non pare perciò esagerato il dire che Don Bosco ha preveduto e prevenuto il *problema dell'orientamento*, pensandolo in ogni suo aspetto, e ordinando per esso l'insieme delle cure che l'educatore deve esplicare per avviare ed accompagnare l'educando nella propria preparazione alla vita, secondo le condizioni sue proprie e quelle della famiglia e delle circostanze.

Tutta la struttura dell'opera educativa nelle Case di Don Bosco è *ordinata* al duplice fine, che il giovane possa svolgere le sue attitudini e rivelare se stesso, in modo da essere conosciuto e compreso, per essere preparato e diretto, e diciamo *orientato*, verso il suo giusto avvenire.

3. - Gli studiosi hanno trattato la questione del *comportamento*: se valga il comportamento *provocato*, o il comportamento *spontaneo*.

La linea metodica seguita dalla scuola salesiana s'attiene, come già si può intendere, al secondo sistema. E la confortano a proseguirvi i risultati esposti in recenti pubblicazioni e in Congressi nazionali e internazionali. Ad esempio, nel Congresso Internazionale della B.I.E.T. (Bureau International de l'Enseignement Technique) tenuto a Roma nel 1936, si è constatato appunto che l'enorme maggioranza dei partecipanti, soprattutto italiani, francesi e belgi, era

concorde nella critica dei *testi* applicati meccanicamente; e fra le due forme metodiche del *comportamento* preferiva quella del *comportamento spontaneo*, come quella che meno artificiosamente scopriva le reali attitudini nel giovane; sicchè l'osservazione costante, paterna, comprensiva e globale dell'intera vita dell'alunno veniva ad essere appunto consigliata ai congressisti.

Orbene, a tali concetti s'ispira ed informa la vita della Casa Salesiana, ch'è praticamente l'attuazione del sistema educativo; e il tono e il regime di essa, nell'insieme e nei particolari della tradizione di Don Bosco, formano il clima nel quale il sistema si svolge.

4. - Nello spirito del Fondatore il regime della vita educativa è essenzialmente e tipicamente un *regime di famiglia*, e una famiglia dev'essere ogni Casa, con tutte le sue doti e prerogative, e col *tono* proprio della convivenza familiare. Paternità e fratellanza tra educatori e alunni, amore e confidenza reciproca, apertura schietta e benevola comprensione, sudditanza e sopportazione, dedizione e riconoscenza; amorosa cura dei minori e amorosa osservanza dei doveri: serenità e allegria comune: sono i lineamenti del regime.

Il tono familiare della vita importa la *disciplina familiare*, dove non comanda il castigo, ma le ragioni del cuore e il ragionamento della persuasione. Il regolamento dev'essere vissuto come un costume di casa e un dovere di coscienza.

È questo il primo elemento del sistema di Don Bosco.

5. - Codesto stile caratteristico è in parte il portato, in parte la ragione delle realtà pratiche della vita salesiana.

In primo luogo, nel regime salesiano hanno parte esclusivamente i Salesiani stessi, che vi si dedicano per vocazione e s'interessano per affezione. Non vi sono stipendiati ed estranei. La medesimezza e unità di spirito è intera e di tutti.

Il Salesiano è educatore per una vocazione speciale che lo inclina alla bontà e all'amorevolezza. Tutta la sua figura, come il suo comportamento e il suo parlare, gli stessi momenti difficili delle passeggiere trasgressioni giovanili, sono improntati a bontà. Egli non solo vive amorosamente il suo dovere, ma si diporta amorevolmente nell'esercitarlo. C'è il cuore e vi sono i modi del cuore e del buon cuore. È uno spirito che il Salesiano attinge dall'alto.

Il giovanetto che, per educarsi e prepararsi agli orientamenti della vita, lascia la propria famiglia, deve trovarne un'altra che ne continui il tono e ne completi l'opera. In realtà nelle Case Salesiane i giovanetti non si adattano per forza, ma vivono volentieri e con piena espansione della loro vitalità e del loro spirito, come in casa propria, perchè sentono che vi regna il cuore, e, una volta usciti, vi ripensano con affetto e, tornando a rivederla, riprendono l'antica confidenza.

6. - E non solo gli educatori appartengono alla medesima istituzione, ma l'azione educativa è *continua ed unitaria*, in quanto si evita al possibile di fram-

mentarla con la scissione delle mansioni e delle influenze sull'animo del giovane: giacchè il personale incaricato dell'istruzione tecnica e intellettuale, e dell'assistenza disciplinare e dell'assistenza religiosa e morale, è, in linea di massima, il medesimo.

Il maestro e gli altri collaboratori, il direttore medesimo, sono sempre in mezzo ai giovani: un *sempre* ben significativo, che va dal dormitorio al refettorio, dalla scuola alla chiesa, dallo studio al cortile. C'è una nota di sacrificio tanto più pregevole perchè dissimulato.

Il Salesiano non è mai solo, e nessun giovane dev'essere mai fuori di vista. Questa *assidua presenza* adempie al precetto di Don Bosco, che volle la *vigilanza continua* e consapevole, che rende *impossibili* le mancanze e il male morale. e, per la caratteristica forma che assume, di paterna e fraterna premura, fa possibile e moltiplica la comunicazione personale con ogni alunno, e la comprensione delle sue attitudini e delle sue qualità morali.

7. - Invero, ciò che nel regime salesiano dà il tono a codesta stretta convivenza, è la paternità e la fratellanza. L'autorità del Superiore appare come quella del padre che ama ed è amato, e perciò obbedito: la presenza dell'educatore, maestro o altro che sia, è quella d'un fratello, con l'ascendente d'un fratello maggiore, non più. Egli giunge quasi alla *disimpersonazione*, in quanto non solo abdica ad ogni interesse od agio personale, con uno spirito di abnegazione che gli fa dedicare ogni sua ora alla cura dei suoi giovani; ma si fa, quanto più è possibile, uguale ai suoi allievi, vivendo la loro stessa vita, e vivendola con essi e com'essi.

8. - Ed ecco due parole, due precetti di cui Don Bosco ha fatto il caposaldo della convivenza, e in cui ha riposto il *segreto della conoscenza* del giovane: sono la *familiarità* e la *confidenza*; l'opposto della compassatezza e del rispetto servile, che comprimono la libertà e la schiettezza del giovane, e allontanano l'amore. Il Salesiano ha bisogno che i giovani lo avvicinino, e corrano (*corrano*, dico) a lui, per attrazione e per affezione, e non abbiano ombra di soggezione. E, per quella *disimpersonazione* che si è detto, egli tratta con essi facendosi uno di loro, senza meravigliarsi nè offendersi della loro vivacità e libertà familiare.

L'esperienza dimostra che non ne scapita nè il vero rispetto, nè, poi, la disciplina e l'obbedienza: che anzi le favorisce moltissimo, come dovere accettato d'ambo le parti.

Da questa familiarità, sulla quale Don Bosco ha insistito sempre a parole e con gli scritti, nasce la *confidenza*; non nel senso d'irriverenza o d'ineducazione, sibbene di apertura schietta e franca, e insomma spontanea, e tale che non nasconde nulla. Sono massime di Don Bosco: « Fatevi amare, se volete farvi obbedire. I giovani non solo siano amati, ma conoscano di essere amati. La familiarità porta affetto, e l'affetto porta confidenza. Questo è che apre i cuori, e i giovani palesano tutto, senza timore, ai maestri, agli assistenti, ai

superiori... e si prestano docili a tutto ciò che vuol comandare colui dal quale sono certi di essere amati ».

9. - Ciò appare e si concreta soprattutto nella *vita del cortile*, ch'è uno dei luoghi geometrici in cui si realizzano i principii del sistema. Là sono presenti tutti, non come sorveglianti, ma come fratelli che si divertono insieme nelle maniere più vivaci e rumorose in cui possa sfogarsi l'esuberanza giovanile (Don Bosco voleva il chiasso); là conversano familiarmente e scherzano coi propri allievi, o li chiamano in disparte per dir loro una parola di bene o di ammonimento.

Questa, che diciamo *vita del cortile*, non vive soltanto nella ricreazione: sibbene in tutte le altre forme di occupazioni geniali, come il teatrino (di cui Don Bosco ebbe una cura attentissima, fino a farne un capo di Regolamento); le accademie, le attrezzature festive, le passeggiate e le gite (a piedi, sempre); dovunque si trova il giovane nella libertà dell'allegria associato, direi quasi compagnevolmente, coi suoi fratelli maggiori, pei quali in tali ore il nome di Superiore ci sta a disagio.

E intanto si avvera la sentenza di Quintiliano: *Mores inter ludendum se simplicius detegunt* (Instr. or., I, 3).

10. - L'allegria è di tutti, perchè Don Bosco ne ha fatto l'undecimo comandamento della vita salesiana, ed è nella dottrina un postulato pei giovani e per gli educatori: pensando che nella gioia dell'età sua il giovane si apre e si palesa, e questa gioia è tanto più schietta e trasparente, in quanto è condivisa.

La cosa più disforme dal tipo del Salesiano è di presentarsi tra i suoi giovani accigliato e irrigidito. Al freddo i fiori non si schiudono, e al timore i cuori non s'aprono. Don Bosco, scrivendo di questo, nel 1884, diceva chiaramente: « I Superiori amino ciò che piace ai giovani (la gaiezza, l'allegria, la libera espansione), e i giovani ameranno ciò che piace ai Superiori ». Là dove le cose andavano bene, Egli notava che « i cuori erano tutti aperti ai Superiori, che i giovani amavano e obbedivano prontamente ». E auspicava « i giorni dell'affetto e della confidenza cristiana tra i giovani e i Superiori; i giorni dei cuori aperti con tutta semplicità e candore, i giorni della carità e della vera allegrezza per tutti ».

Nel fatto i giovani della vita salesiana vogliono bene ai loro Superiori, perchè sentono che questi vogliono bene a loro, e « nella confidente familiarità fanno vedere i loro bisogni, palesano i loro difetti »: in una parola si fanno e si lasciano conoscere quali sono.

11. - E se noi pensiamo che l'educatore ben attrezzato è soprattutto un osservatore attento, e che le sue osservazioni ripetute e controllate nel ripetersi, gli forniscono una somma ingente di dati utilissimi e sicuri, noi vediamo quale divenga in lui la capacità di *orientare* il giovane, e praticamente anche i parenti di esso, con una probabilità di non errare, che s'avvicina alla certezza.

Tanto più che un tal compito non è mai l'opera d'un solo.

« Nel regime salesiano le osservazioni dei singoli si assommano e completano con quelle degli altri collaboratori nelle riunioni mensili, od anche settimanali, di scrutinio scolastico o morale-educativo, del profitto cioè e della condotta: dove ciascuno mette innanzi quanto per parte sua ha notato nell'allunno, e si forma un giudizio integrale e globale, che fa conoscere il soggetto nella sua genuina fisionomia. Così si compie lo *studio unitario e totalitario* dell'educando, dal quale studio può sorgere il criterio dell'orientamento.

12. - Ma il giudizio così formato non rimane sui registri: esso viene, con prudenza e bontà, di volta in volta comunicato privatamente al giovane da persona autorevole dell'Istituto; generalmente dal Direttore stesso che rappresenta la paternità e la esercita paternamente. Ma non lo si mette sull'*attenti*, a sentirsi leggere una pagella informativa o intimare una punizione: bensì lo si fa e lo si lascia parlare, lo si ascolta e riduce a spiegarsi, tenendo conto delle sue eventuali ragioni e difficoltà. Del resto codesta confidenziale comunicazione non è sempre e solo per il rimprovero: di regola, e principalmente, mira al chiarimento delle incertezze e alla guida per l'avvenire. Che se ammonimento vi dev'essere, esso poggia sulle ragioni derivate da motivi superiori (religiosi o morali), dai motivi personali (possibili conseguenze del male), dai motivi del cuore (dispiaceri arrecati, ingratitudine, mancanza d'affetto). Nell'un caso e nell'altro è sempre una *persuasione* amorevole dettata dal cuore e che mira al cuore.

E per il cuore del giovane Don Bosco ebbe una fede e un ottimismo, che sarebbero in altri illusione e credulità, ed erano in Lui convinzione di genio e di Santo. « Prendere il giovane dalla parte del cuore » fu la sua massima, ed è ancor oggi per i suoi un assioma.

13. - Se si potesse qui riportare qualcuno dei colloqui rimasti tra le memorie di Don Bosco, a felice modello dei suoi continuatori, si vedrebbe in qual modo si esercitava da lui, e si esercita tuttora, quella *persuasione* su cui si fonda capitalmente il Sistema Preventivo. È una specie di dialogo socratico, nel quale il giovane è condotto, con la sua stessa piccola logica, a riconoscere la ragionevolezza di quel che si vuole inculcargli. È lo stesso giovane che, infine, pronuncia il: « *come debbo fare?* » e perfino, negli infrequenti casi gravi, domanda il castigo riparatore.

Per il bene da farsi e per il male da evitare la persuasione sta, nel sistema di Don Bosco, innanzi ad ogni altro mezzo di educazione personale. Il giovane impara a conoscere, a capire se stesso, e a regolarsi giusta il consiglio dato secondo conoscenza.

14. - Si ha intanto una conferma del principio, pratico ma radicale, che l'educazione voluta e insegnata da Don Bosco, è l'educazione personale, dell'*un per uno*, secondo le singole nature e personalità.

Nel sistema salesiano l'educazione *collettiva*, indispensabile anch'essa, non sta da sola, ma è avviamento, integrazione, ambientamento della educazione personale. Questa si studia per la vita individua che ciascuno deve portare con sè, ed è effettivamente quella che prevale.

I precetti e le massime che si danno in comune, come avviene nelle « *buone notti* » che sono un'istituzione originalissima di Don Bosco, hanno valore per tutti, e formano il *clima* in cui si vive.

15. - È un clima d'intangibilità morale, di coscienziosa osservanza del dovere, di fraternità e retto costume sociale, di alacrità del lavoro. I due primi fattori sono già inclusi negli elementi prima ricordati, come indispensabili ad una qualsiasi più elementare vita morale.

La *fraternità* a sua volta deriva dallo stile di famiglia che sta a base del sistema: dove il giovane, pure individuato nell'opera educativa, non vive la vita umbratile ed egoista da pensionante, ma convive con un piccolo mondo di uguali e di maggiori, affratellati da un medesimo spirito. Ne sorge quel senso della *socialità*, che rispetta in ognuno degli altri i suoi diritti al buon trattamento, alla tolleranza, se si vuole anche alla sopportazione; più ancora i diritti morali del non essere inquinato ed offeso nel costume e nell'onore. Il mal tratto, la grossolanità, l'egoismo, la prepotenza, la turbolenza, sono offese sociali, così come il parlare indecoroso e lo scandalo del mal costume e dell'irreligione sono un inquinamento infettivo, che nessuno deve seminare.

L'allievo di Don Bosco generalmente riesce, per effetto di questo clima, un tipo socievole e sociale, e un uomo integro e costumato; un uomo per bene.

16. - Ed appartiene a Don Bosco e allo spirito della sua Casa, alla tradizione felicemente connaturata con l'Opera sua, la *volontà del lavoro*.

A casa di Don Bosco il lavoro è dovere, come il dovere è nel lavoro. Egli ne ha fatto il precetto capitale della vita de' suoi, lasciando loro per motto: « Lavoro e temperanza ». La stessa sua spiritualità è compresa nella formula: *qui laborat, orat*.

E se tollerò o compati molte e molte debolezze giovanili, salvo l'immoralità scandalosa, è storicamente vero e provato che mai non ebbe riguardo per i poltroni. Ne aveva paura. Tre cartelli si leggevano (e si leggono) sulle pareti della Casa: « L'ozio è il padre dei vizi — Ogni minuto di tempo è un tesoro — Il paradiso non è fatto per i poltroni ». E stanno accanto a detti scritturali del medesimo senso.

Nell'indolenza, nella neghittosità, nel perditempo, nella pigrizia e trascuraggine, nell'ozio, egli vedeva (perfino sognando) la fonte e il regno della corruzione.

Lavorare al tavolo coi libri, o lavorare con gli arnesi nell'officina, per Don Bosco è tutt'uno; nella santità del lavoro egli accomuna, scrivendo i suoi Regolamenti (il primo è del 1852), l'artigiano e lo studente, socialmente uguali nel suo concetto e nella sua tradizione. La vita ch'Egli ha insegnato è vita alacre

e desta; sempre in piedi e sempre protesa. In quella è riposta la custodia della moralità e il segreto della riuscita nell'avvenire.

E che questo sia una preparazione pratica all'orientamento, e forse in gran parte l'orientamento stesso, non è chi non lo veda: « I figli di Don Bosco, come godono chiamarsi gli allievi del mondo salesiano, sono nel mondo soprattutto dei lavoratori. Il *dinamismo* di Don Bosco è passato e vive nella sua eredità ».

Pedagogicamente l'incitamento al lavoro non è dato solo dalle esortazioni comuni; bensì ancora dagli incoraggiamenti e incitamenti personali, e dai premi multiformi e frequenti, collettivi o individuali, che al lavoro si conferiscono. Si premia una classe o un laboratorio (lo stile del lavoro esclude l'ordinamento per *camerata*) come si premiano i più laboriosi e i meglio riusciti.

Il titolo di merito, quantità o qualità, è sempre, per Don Bosco, il lavoro.

17. - Non s'è detto finora dell'elemento religioso. Importava primamente dimostrare che la struttura pragmatica e psicologica del sistema salesiano è, per sua natura, destinata od intesa a dare la conoscenza totalitaria dell'essere del giovane nella sua integrale personalità, aiutandolo a rivelarsi e a comprendersi.

Ma poichè il compito educativo non è solo in questo, sibbene nel preparare l'allunno alla vita che la sua vocazione gli destina, e la vita non è solo fatta di valori esterni, ma di fattori e valori morali e di doveri inderogabili: ne segue che, per dare un orientamento integrale, che comprenda i motivi e i mezzi di superare le debolezze umane e sostenersi tra le vicissitudini della vita, è necessario fornire all'educando una somma di verità e forze morali, che non si rinvergono se non nella *Religione*. Nel presente stato di coltura e di spirito in cui dobbiamo supporre i nostri lettori, pensiamo che ciò non abbia bisogno di dimostrazione: così come, in mezzo ad una civiltà che riconosce del Cristianesimo ciò che ha di veramente vitale, non può pensarsi ad altra Religione che alla Cristiana.

18. - Storicamente ed oggettivamente, come finora s'è voluto parlare, Don Bosco ha fatto della Religione il motivo, il fulcro, l'anima d'ogni sua concezione pedagogica. La pedagogia d'un santo non poteva non essere sostanziata dal principio religioso, come quella che si propone la *formazione cristiana* dell'uomo individuo e dell'uomo sociale. Il dirla cristiana basta da sè a significare che tutta la concezione vive del principio religioso, ed ogni attuazione e ogni metodo muovono da un superiore principio spirituale. Tolta questa base, tutta la concezione e il sistema che se n'informa, cade da sè, come cosa senza motivo nè scopo e senza efficacia formativa.

Invero tutta la somma di virtù e di abnegazioni che importa la vita dell'educatore salesiano nell'esercizio della missione a cui ha consacrato se stesso: la bontà, l'amorevolezza, il dominio di sè, l'assoluto disinteresse personale, l'assidua attenzione del vigilare, le abdicazioni della continua convivenza, della familiarità e confidenza, la forma della persuasione, la stessa allegria che dis-

simula il sacrificio; e poi l'amore, l'amore vero, vivente e attivo, che in termine cristiano si chiama carità: non possono esistere nè sostenersi senza, non dico una idealità superiore, ma senza quella ch'è vera e propria Religione, e fuori dai fini religiosi che stanno in vista d'ogni cosa. Con le sole ragioni umane così non si vive e non si opera.

Nel giovane la Religione traduce l'osservanza del dovere in un fatto di coscienza, e la nobilita elevandola a servizio di Dio. La persuasione del bene, sentita come idea e come movente, attinge il suo significato dai fini dell'esistenza assegnata dall'Alto, diciamo, degl'interessi dell'anima: e la conoscenza di sè qual'è data dalla pratica religiosa e dal confronto con le più vere responsabilità morali è in ogni senso più esatta e più profonda che non la revisione storica delle proprie azioni.

19. - Nella concezione e nell'attuazione salesiana della Pedagogia e cioè dell'idea e sistema di Don Bosco, la religiosità non è solo un coefficiente felicemente cospirante e parallelo, ma un fattore necessario ed essenziale: non un utile affiancamento, ma un principio vitale e congenito: è il clima nel quale e del quale vivono i suoi continuatori e i giovani ch'essi preparano alla vita.

Ed è religione *pratica*, ossia praticata nel senso della *pietà cristiana*. Non già che le pratiche religiose siano imposte, in forma d'un sistema: i giovani sono invitati, consigliati, attratti dall'esempio dei compagni e dei loro educatori, ma non sono mai costretti a tali pratiche: regna in questo la massima delle libertà: fino a non volervi una disciplina qualsiasi, dalla quale possa nascere una coazione morale neppur indirettamente. Solo l'irreligione pervicace è bandita, come indice d'animo refrattario ad una qualsiasi educazione e moralità.

Attraverso codesta ragionevole libertà si forma nel giovane una *personale convinzione*, che si mantiene anche dopo il periodo educativo, e i nostri ex allievi continuano per lo più nella pratica della Religione, traendone forza e lume di orientamento nella vita.

20. - La pratica della *pietà* è soprattutto, per l'Educatore grande e santo, e cioè sovraneamente competente, basata sull'uso frequente e normale, uso illuminato e cosciente, della direzione interna della coscienza, nella Confessione, e della elevazione dello spirito (che pei credenti è anche una forza superiore acquisita alla volontà) nell'atto supremo della Fede, ch'è il contatto con Dio nell'Eucarestia.

Il potere che la Confessione, amorevole e confidente, ha sull'anima del giovane e sulla formazione di esso per la vita del presente e dell'avvenire, non ha bisogno di commento; quando si pensi che anche nel mondo estrareligioso e scientifico (per esempio, nella Medicina) se ne vede l'opportunità e perfino la necessità, da Pitagora in poi. Ma nell'ambito della vita cristianamente educativa, codesto colloquio a tu per tu, segreto e sulle cose più intime e segrete, mette capo a due esiti egualmente efficaci e salutari.

Dall'un canto il giovane impara a conoscere se stesso, le proprie debolezze

e le forze morali ch'egli è condotto ad esaminare ed aiutato a valutare: le inclinazioni e le iterazioni delle azioni difettose gli si dipingono alla mente, mostrandolo a se stesso quale egli è e quale non deve essere: così pure gli si rivelano i passi e i progressi operatisi in lui nel migliorarsi. In una parola è lo studio e la comprensione di sè, che rischiarà le vie dell'orientamento.

Dall'altro canto, la disamina e l'opera concorrente di chi l'ascolta, conduce a propositi interiori e segreti di volontà, che attingono virtù da motivi sopraterreni, e che la sola autorità umana o la forza di argomenti filosofici non sono atte ad imporre e a custodire. Si pensi alle crisi dell'adolescenza, dove l'esperienza insegna quanto poco valgono le ragioni umane, scientifiche o no, ad ottenere la resistenza alla forza degli istinti.

21. - Così, in parole più semplici, ma con la più chiara visione della realtà, pensava Don Bosco, mentre dal clima religioso e dalla pietà che rasserenava la coscienza e dischiude le visioni più radiose della vita, faceva scaturire la gioia più intima e schietta, il sorriso affascinante che rivela la purezza dell'anima, insieme con la spontaneità dell'arresa ai doveri della propria condizione e l'orientamento verso le più nobili comprensioni della vita.

* * *

1. - Raccogliendo ora per sommi capi i singoli elementi del sistema di Don Bosco, possiamo vedere, nella loro unitaria concorrenza, il coordinarsi dei fattori educativi per il conseguimento del fine, ch'è l'orientamento del giovane verso l'esito della vita più consono alle condizioni che ne disegnano e circondano la personalità. E poichè, per definizione, tale coordinamento si effettua per duplice opera, dell'educando cioè, e dell'educatore, non rimane che a vedere quali siano i fattori sui quali si fonda codesto orientamento da parte del giovane e da parte di chi lo educa.

2. - Da parte del giovane si svolgono la docilità, l'affezione, la confidenza e apertura, il convincimento e l'abito morale, la fiducia e l'arresa al lavoro educativo e all'indirizzo che lo immette nella vita. E specificando:

— La *docilità* è un portato della disciplina familiare amorosa ed amorevole, dove « l'obbedienza guida l'allievo come la madre il bambino » (Don Bosco). Così deriva dall'opera di persuasione e dalla pedagogia (dell'un per uno) o lavoro di educazione personale, che studia la personalità e la rispetta. E vi ha parte non meno efficiente l'assiduità della vigilanza.

— L'*affezione* è spontaneo frutto dell'amore, e del tratto paterno e fraterno, e del sacrificio dell'educatore: è scambio di affetti, ed è riconoscenza e gratitudine.

— La *confidenza* è apertura, il lasciarsi e farsi conoscere, è il corrispettivo della familiarità e dell'amorevolezza.

— Il *convincimento morale* è dato dalla persuasione e dall'ammaestramento morale coi motivi religiosi: fuga del male per l'offesa di Dio e gl'interessi dell'anima; custodia di sé: volontà del bene per fini superiori.

— L'*abito* della vita morale si forma esteriormente vivendo nel *clima ambiente*, ed essenzialmente colla pratica della *pietà cristiana*, donde viene la guida, il ritegno, l'impulso: ed è sorretto dalla vigilanza amorosa e assidua che impedisce le infezioni morali.

— La *fiducia* e l'*arresa* discendono dalla confidenza e dalla persuasione, e sono il frutto naturale e spontaneo della *conquista*; in esse si raccoglie la somma di tutti i fattori e la prova della loro efficacia. È il figlio che ascolta il padre; il fratello, l'amico, che consiglia l'amico; è *bramare* consiglio da persona che vede giusto e a fondo, che vuole il benessere con disinteresse, e soprattutto si ispira all'amore. L'idea di Dante.

3. - Quanto all'educatore, tale sistema gli porge i più sicuri elementi di conoscenza, di conquista, di giudizio e di consiglio.

— La *conoscenza* scaturisce dall'apertura confidente del giovane, dall'amorosa assidua osservazione della condotta e del carattere, dallo studio delle attitudini e capacità di sviluppo. Questo particolarmente si compie con la *cura dei singoli* nella scuola (o nel laboratorio), dove, com'è precetto esplicito di Don Bosco, si attende con speciale sollecitudine ai *tardivi*, che, se incoraggiati, possono svolgere più tardi le loro latenti possibilità.

La conoscenza diviene integrale allorchè si completa con lo studio unitario dei dati offerti dall'osservazione comune.

— La *conquista* si effettua con l'allegria, con l'amorevolezza condiscendente, colla familiarità, colla persuasione, colla facilità del perdono. Il frutto e il fine del regime o stile salesiano è la conquista dei cuori.

— Il *giudizio* o *criterio* si forma con l'osservazione assidua e con la collaborazione dei colleghi viventi del medesimo spirito: che vuol dire con la somma unitaria dei dati di conoscenza esteriore ed intima, cioè confidenziale (naturalmente, fuori della Confessione) del fatto intellettuale e del fatto morale, indole nativa, carattere acquisito, energie volitive, capacità fisiche di attività e resistenza.

— Dal giudizio e criterio totalitario e unitario deriva il *consiglio*, ossia l'*orientamento*. Il quale dunque si fonda sulla « vocazione naturale » e sulle « possibilità pratiche » dell'individuo (fisiche, intellettuali e morali), e delle circostanze esteriori (fattori economici, sociali, familiari, regionali).

4. - E qui ci si consenta una digressione forse non superflua. Non è nostro compito l'indicare quali elementi del sistema salesiano si confacciano e possano adottarsi nelle scuole pubbliche. Parecchi, e sia detto a titolo di lode, sono già penetrati e si cerca di far penetrare nella vita della scuola e perfino, con grandissimo vantaggio, nell'esercito; ed è certo che, quanto meno il Superiore s'irrigidisce e si distacca, tanto più si ottiene dalla spontanea arresa dei dipendenti.

Un maggior accostamento e più chiari segni di benevolenza, il saper interrogare e ascoltare con bontà e condiscendenza; il trovarsi sovente coi giovani fuori dell'inquadratura disciplinare, lasciando loro libertà di espansione e, come dicono, fraternizzando con giusta familiarità; il persuadere a tu per tu con buone ragioni, invece di punire senz'altro, *lata sententia*, a norma di codice; e, quanto più son teneri e giovani gli scolari, mostrarsi a loro più padri (o mamme) che superiori: son cose che possono adattarsi a qualsiasi luogo e a qualsiasi grado di scuola, con evidente vantaggio ed anzi con specifico mezzo di conoscenza, e col guadagno di un'efficacia morale che non si cancella.

5. - Può dirsi adunque che l'attuazione del sistema salesiano, con la somma coordinata de' suoi fattori educativi, offre, come fu detto da qualcuno, un *terreno dosato* espressamente per dare al giovane una morale sicurezza nella scelta del suo stato, mentre gli infonde nel cuore la fede nella Provvidenza e il coraggio nell'affrontare con fiducia la vita.

III.

L'ORIENTAMENTO: I CRITERI DI MASSIMA NELLA TRADIZIONE SALESIANA

1. - Come s'è stabilito con la nostra definizione, tutto il lavoro educativo coordinante l'opera dell'educatore e dell'alunno, dev'essere una preparazione alla professione più consona alle capacità e condizioni del soggetto.

Ma vi sono in quest'opera le successive fasi, coi loro *momenti* d'arrivo e di partenza: i punti *cruciali*, nel senso più prossimo all'immagine donde Bacone ha tolto la parola, il crocevia. Sono i momenti in cui bisogna risolversi per una via determinata, per la quale si perviene, o subito o per gradi, alla professione.

L'ultima decisione è preceduta da altre particolari, da altri crocevia, che immettono in direzioni dapprima più comuni, poi sempre più specificate, fino all'ultima e definitiva, che s'abilisce, ripetiamolo, la professione. È questo il termine e il fine o scopo dell'orientamento.

Prima di venire alla specificazione di tali momenti, e alla pratica salesiana dell'orientamento, è bene, pel caso nostro appunto, premettere qualche osservazione non estranea alla comprensione dei fatti.

2. - Si riflette, in primo luogo, che l'età nella quale incidono i momenti più decisivi, è quella dell'*adolescenza*, se vogliamo, dai dodici ai diciott'anni; senza escludere che un momento iniziale la precede di due anni al più, e dopo l'ultima scelta, c'è ancora spazio da aggirarsi, con o senza orientamento, essendo un fatto del tutto personale.

Ora, questa dell'adolescenza è precisamente l'età alla quale si è dedicato Don Bosco *adolescentium pater et magister*, come lo proclama la liturgia della Chiesa. E ciò vuol dire che il sistema salesiano è attrezzato per gli orientamenti remoti e prossimi della vita giovanile. Che sostanzialmente possa valere anche per un'età minore, e infatti porti ottimi frutti, è una magnifica affermazione del suo intrinseco valore educativo, che però non disdice al primo principio. Ben altro avverrebbe se un sistema concepito per i bambini e fanciulletti si volesse adattare ai più grandi. Dall'abito di papà si può ritagliare il vestitino per figliuolletto, e ce n'avanza; non viceversa.

Ma l'adolescenza è l'età in cui si forma la fisionomia esterna e quella interiore: in cui, tra le crisi proprie dello sviluppo, si rivela ed orienta l'intelligenza e si ordina la volontà e il carattere; l'età nella quale più veramente sono riposti i destini volontari e prevedibili della vita. I limiti segnati da Don Bosco (dai dodici ai diciott'anni) sono i più propri per l'orientamento, così com'egli li segnava per la vera efficacia dell'educazione. Per fanciullo l'orientarsi non dipende da lui: nel giovanotto interviene una volontà di autonomia più o meno ragionata e possibile, ma che rende certamente meno facile l'arresa.

3. - Secondariamente: santa interzione e volontà di Don Bosco, fu sempre di non fare degli *sportati*. L'Uomo della carità educatrice aiutò il povero fino al momento in cui si rendeva per esso indispensabile la carità: ma pensò parimenti al medio ceto, che deve pur lavorare per vivere.

Al povero e al figlio dell'operaio aperse la via del lavoro, attrezzandolo alla perfezione del mestiere, e formandolo col metodo progressivo, secondo l'ingegno, ai diversi gradi della sua categoria: aperse anche la via degli studi fino al momento in cui o scegliesse la sua via autonoma o continuasse nelle vie offerte dalla carità. E il rispetto dell'ingegno del povero giungeva a tale, da far passare alle Scuole del Ginnasio gli artigiani che dimostrassero spiccate capacità. E non furono pochi gli uomini di valore così prodotti, e non solo tra i preti.

Al medio ceto, che dà la maggior parte dei professionisti, aperse i suoi Collegi (il primo nel 1863, il secondo nel '64) benefici anch'essi, per la modicità della spesa, senz'essere caritativi. E a questi inviava coloro che, dopo la sua carità, volevano mettersi per quelle altre vie.

La sua tradizione rimane, col medesimo proposito. Nell'ambito degli studi noi sconsigliamo dal proseguire per la via delle carriere superiori coloro che appaiono non attrezzati, anche se di famiglia ben dotata. Ed anche usiamo dissuadere dall'accedere alla carriera universitaria (e ciò anche prima del Liceo e corsi paralleli) quei giovani, pure intelligenti, che sono di famiglia troppo povera: ai quali, in generale, noi proponiamo, almeno inizialmente, di orientarsi verso quegli impieghi o quelle attività tecniche, dove si richiede un'abilità non comune e una certa istruzione, e che danno già notevole soddisfazione all'ingegno, ma che nel medesimo tempo permettono, entro un periodo non troppo lungo, di giungere anche ad un certo benessere.

Analogamente nelle Scuole Agrarie, ad un ragazzo povero, con scarsa pos-

sibilità di avere poi tenute proprie o altrui da dirigere (questione locale o regionale), si sconsiglia dall'indugiarsi in studi agrari più inoltrati, poichè difficilmente troverebbe poi da esplicare la sua capacità, correrebbe pericolo d'essere anch'egli uno spostato.

È ben vero che con l'ingegno e l'industria anche il povero può farsi strada, e, per parlare del presente, i nuovi ordinamenti dello Stato si propongono lodevolmente l'assistenza ai poveri forniti di vero ingegno; ma nella grande maggioranza d'ingegni se non insufficienti, neppure eccezionali, il caso è quello, e tanto più sensibile quanto maggiore si fa la concorrenza dei molti che studiano ai limitati posti che si offrono.

4. - In terzo luogo (e in ciò potrebbe essere utile l'esempio di Don Bosco), e specialmente per la classe artigiana ed agraria, si tien conto dei dati ambientali del *luogo nativo*, al quale bene spesso, per motivi di famiglia, il giovane dovrà tornare: facendogli preferire quell'arte o mestiere, o quel sufficiente grado di perizia, che potrà ivi trovare più facili possibilità di lavoro, maggiori promesse di buon esito nelle iniziative, o naturali risorse locali o regionali. Ed è un prezioso orientamento dettato dal buon senso.

5. - E finalmente, ma non in ultimo grado, la paternità e l'interessamento degli educatori si completa mediante il *contatto collaborativo* con la famiglia, e la consultazione o, quanto meno, la considerazione delle sue intenzioni e possibilità.

La famiglia viene informata per iscritto o a voce dell'andamento del figliuolo; viene tempestivamente avvertita e consigliata sul farlo o no proseguire; viene interrogata sui dati familiari, e se occorre e con prudenza, anche sui precedenti fisici e patologici del soggetto, e sulle tendenze morali rivelatesi in casa; talvolta si consiglia una visita medica.

Oltre l'applicazione dei principi educativi nostri, si cerca di valorizzare tutti quei mezzi che le scienze psico-logiche possono attualmente offrire ai fini della conoscenza delle attitudini nei giovanetti e del loro orientamento scolastico-professionale. Per questo presso l'Istituto di Psicologia Sperimentale del Pontificio Ateneo Salesiano è stato costituito un centro, copiosamente dotato di un'attrezzatura scientifica moderna, per lo studio dei problemi dell'Orientamento professionale, e presso alcune nostre grandi Scuole di Arti e Mestieri in Italia e all'Estero, si vanno istituendo dei Gabinetti di Psicoecnica per le relative ricerche e esami.

Con la considerazione dei dati familiari e scientifici va di conserva la considerazione del *fattore economico*; sia, come s'è accennato poco sopra (al n. 3-4), quanto alla consistenza delle risorse familiari, sia quanto alla possibilità di tal genere, locali o regionali: non esclusa la considerazione dell'aiuto che forse la famiglia può attendersi dall'opera e dai guadagni del figliuolo.

6. - E specialmente nel campo del professionismo, non può trascurarsi il fatto che, sovente, le famiglie hanno già il loro piano prestabilito, pel quale il

figlio dev'essere quel che, a ragione o a torto, hanno pensato e vogliono i genitori. La cosa è spiegabile fino a un certo punto, o almeno per certi casi: chi pensi che, per esempio, un magistrato, un ufficiale, un professionista e, in genere, una famiglia di civile o elevata condizione, non ritiene per certi riguardi sociali, di poter mettere i figli a fare un mestiere, anche se hanno poca attitudine agli studi: bisogna che studino, almeno fino a tanto da poter occupare una posizione il men possibile disdicevole al decoro dei parenti. Chi ha pratica di scuole, ne sa qualche cosa.

D'altra parte è naturale che un professionista, il quale abbia uno studio proprio, un farmacista, un industriale, un commerciante, un possidente, pensino a mettere il figlio al proprio posto, avviando o agli studi rispettivi, per non dire di chi può aver bisogno, che la professione del figlio sia redditizia al più presto, per sostenere la famiglia disagiata.

7. - Tuttavia, e in molti casi, è la famiglia che domanda agli educatori il consiglio: con fiducia e assentimento, perchè legata anch'essa di confidenza e certezza nell'amorosa integra conoscenza che i maestri posseggono del loro figliuolo.

E questo avviene, se vogliamo essere sinceri, più nei primi indirizzi che negli ultimi, e più tra la piccola gente che non in quella ben collocata.

IV.

I MOMENTI DELL'ORIENTAMENTO

E LA PRATICA SALESIANA

Dopo tali premesse, possiamo spiegare la *pratica dell'orientamento* nelle Istituzioni Salesiane, secondo i vari rami ch'esse comprendono.

I. LA SEZIONE ARTIGIANA. - Possiamo distinguersi *tre momenti*: a) l'accettazione o destinazione all'arte o mestiere; b) la prova del primo anno o biennio; c) la licenza.

a) *L'accettazione o destinazione professionale* si compie, in massima, nell'atto dell'accettazione del giovane nell'Istituto. A tale scopo:

- 1) si assumono dai parenti tutte le informazioni necessarie per conoscere le tendenze del ragazzo;
- 2) si interroga il ragazzo stesso sulle sue preferenze;
- 3) si premette, talora, una visita medica o l'esame di un esperto;
- 4) si consulta il capo d'arte più interessato, considerando anche la disponibilità dei posti;
- 5) si esaminano le capacità intellettuali e le attitudini specifiche: ciò

specialmente per ammettere un giovane tra i compositori tipografi, gli scultori, o tra gli elettrotecnici, e in altri rami che richiedono doti speciali;

6) per lo più si porta il giovanetto a fare una visita ai singoli laboratori; il che giova assai a determinare le preferenze, e talvolta a rivelare, osservando bene, la vocazione.

Al presente la grande maggioranza domanda di fare il meccanico; ma non tutti son fatti per quello, e neppure c'è posto per tutti, e non è neppure socialmente vantaggioso che ciò avvenga.

b) *Il primo anno* è un periodo di prova, dove, sotto la direzione e la vigilanza del Maestro d'arte e degli altri superiori, il giovane è messo in grado di mostrare le sue attitudini o le sue inabilità: allora avviene la definitiva assegnazione del mestiere.

In tale giudizio hanno parte le osservazioni del Maestro d'arte e quelle dei collaboratori di assistenza: per certi rami, p. es., per compositori tipografi, del grado di istruzione raggiunto e della attitudine a raggiungerlo: giudizio dei Maestri di scuola, ecc.

E si tiene conto, rispettivamente al mestiere, dei difetti fisici e della resistenza organica: un sarto o un tipografo dalla vista facile a indebolirsi, o disadatto alla vita e posizione sedentarie: un piccolo fabbro-meccanico o falegname senza forze; un incapace di attenzione e appercezione; un debole di complessione che non dura a stare in piedi; e via dicendo: sono invitati a provare altro mestiere confacente alla disponibilità delle loro forze e attitudini. Se uno non è proprio un soggetto da ospedale, un mestiere per lui ci sarà sempre.

Così entra regolarmente nei corsi che, per la formazione di artieri, durano complessivamente e normalmente cinque anni e otto per i maestri d'arte.

I corsi completi sono distinti in tre periodi:

1°) corso inferiore, di tre anni, corrispondente oggidì all'avviamento professionale dei programmi governativi;

2°) corso medio, di due anni, corrispondente alla Scuola tecnica professionale;

3°) corso superiore di perfezionamento di uno, due o tre anni, corrispondente (per coloro che compiono l'intero triennio) all'Istituto Tecnico professionale.

1. - Durante i cinque od otto anni di tirocinio controllato anno per anno da seri esami di profitto nell'arte, il giovane ottiene il suo diploma o di « compiuto tirocinio » ovvero di « maestro d'arte ». Il maestro d'arte inizia quindi il suo insegnamento agli allievi del corso inferiore poi gradatamente ascende a quelli del corso medio e continua nello studio e nel lavoro sino a conseguire, pei suoi meriti, la qualifica di « Capo-officina » ch'è il massimo grado a cui può pervenire un buon artigiano nelle Scuole professionali Salesiane.

Per la stima (sia lecito il dirlo) che gl'industriali hanno delle nostre Scuole Professionali, o dell'onestà e moralità degli operai che ne provengono, si può dire che, prima di uscire, la maggior parte dei nostri giovani ha già fissato il

suo posto, giacchè sono gli stessi industriali (sovente invitati ad esaminarli), che li ricercano e li domandano. O quando passano nelle officine e nei servizi tecnici dello Stato e dell'Esercito, fanno presto a conquistarsi gli avanzamenti e i gradi.

2. - Alla più sicura riuscita dell'orientamento, che in questo genere, più che mai, significa dar modo di guadagnarsi il pane, contribuiscono due fatti:

primo: il metodo progressivo dell'insegnamento professionale e del tirocinio e la pratica del lavoro. Il giovane artigiano dopo eseguiti gli indispensabili esercizi didattici, per avviarsi al maneggio degli utensili del lavoro e formare l'abito alle regole del mestiere, esattezza delle quote ecc. viene esercitato fin da principio, a fare qualche cosa di utile, e via via impara a farne delle più complicate e raffinate, fino alla perfezione dell'arte: ma in ogni grado della sua pratica egli lavora in un laboratorio che per necessità deve produrre qualcosa, quindi è controllato in ogni suo lavoro e assistito dai maestri d'arte.

Questo avviamento progressivo-tecnico del mestiere è chiaramente ed esaurientemente spiegato nei *Programmi Professionali del Corso inferiore e del Corso medio* delle Scuole Salesiane.

3. - Secondo: l'andamento parallelo della Scuola di cultura generale e della Scuola di *Teoria della professione* e della Scuola di disegno professionale. Generalmente ad esso vengono col Corso elementare compiuto, che per un artigiano è già una buona cosa. Ma oggidì le esigenze della produzione richiedono da parte dei lavoratori cognizioni letterarie, scientifiche, di calcolo, disegno, stili, ecc. che si impartiscono agli allievi parallelamente al tirocinio professionale durante circa tre ore al giorno.

Così il giovane, a qualunque momento esca dall'Istituto, si trova in una condizione d'assai superiore a quella del semplice garzoncello messo a bottega. E per la riuscita, per la posizione, è un guadagno grande.

Come gli allievi artigiani così gli allievi agricoltori delle Scuole Agrarie Salesiane hanno pure i loro corsi con programmi basati sui programmi governativi.

Similmente procedono le allieve artigiane ed agricole nelle Scuole Professionali Femminili e nelle Scuole Agricole Femminili tenute dalle Suore Salesiane (Figlie di Maria Ausiliatrice).

II. LE SCUOLE. - Sono tre i momenti principali dell'Orientamento professionale.

Primo momento: la fine della Scuola elementare o primaria. Lasciamo da parte la *Scuola Materna*, dove non crediamo potersi parlare di vero orientamento preso nel senso che noi intendiamo; da quella si passa necessariamente alla scuola primaria elementare.

1. - Alla fine delle Scuole elementari si aprono due vie: o intraprendere gli studi Medi inferiori, o mettersi senz'altro nelle Scuole professionali od Agrarie.

A parte i dati economici, se possa o no la famiglia sostenere le spese di una

lunga carriera di studi, il primo ed essenziale quesito è se il fanciullo è *fatto più per gli studi che per il lavoro*. Solo un Direttore oculato o un Maestro intelligente può dare alla famiglia la risposta per questo primo orientamento della vita. Col regime Salesiano di convivenza e continua osservazione, il Superiore ha il mezzo di conoscere il fanciullo, e la risposta ch'egli dà può moralmente ritenersi ben fondata.

Generalmente, in questo studio dell'orientamento, le famiglie, specialmente quelle del popolo, domandano consiglio e vi si attengono. Utile è apparsa la pratica di qualche Casa Salesiana, dove dalla Quinta elementare si fanno due sezioni: l'una preparatoria agli esami di ammissione alle Scuole Ginnasiali, per quelli che, a giudizio fondato, sembrano adatti agli studi; l'altra per quelli che dimostrano attitudine al lavoro che termina con l'esame di Quinta. Ciò non esclude che qualcuno della seconda Sezione si riveli in seguito buono per la prima, e lo si passi a quella, o che sia a quelli della medesima Sezione precluso o vietato di presentarsi al detto esame di ammissione. Ma questa pratica è possibile soltanto dove si abbia una numerosa scolaresca di ceto comune.

Le famiglie di civile condizione quasi tutte, senza eccezione, vogliono che il fanciullo cominci almeno gli studi.

Secondo momento: la fine del Ginnasio e la fine della scuola media unica.

2. - Può dirsi che sia il *momento capitale* dell'orientamento alle professioni: essendo quello della vera discriminazione scolastica, come anche più concretamente si vedrà al Terzo momento.

A questo momento il giovane da poco entrato nell'adolescenza (è sui 14-16), come è all'inizio della nuova vita fisica e morale, così è nell'ora della scelta tra le varie direzioni della carriera di studio: un vero punto cruciale e crocevia molto incerto e non meno fertile di conseguenze. In quest'ora, orientare il giovane per la sua giusta via è quasi garantirgli la vita: sovente è quasi salvarla socialmente e moralmente dal fallimento cioè degli spostati e dal rischio degli sviati morali.

La Pedagogia Salesiana, così come l'abbiamo esposta, in relazione al nostro problema, rende possibile, nella maggior parte dei casi, l'attuazione dell'orientamento, con probabilità di riuscita. Essa dà, al completo, la conoscenza del giovane nelle sue attitudini intellettuali, volitive, morali: perchè tale conoscenza scaturisce da quegli elementi e fattori che formano il sistema salesiano, e l'arresa del giovane è tanto più naturale, quanto più è radicata in lui la fiducia. Il sistema è principalmente concepito per l'età dell'adolescenza, e il giovane in quest'ora vi si trova a suo agio, e può essere meglio diretto ed orientato.

Per tale orientamento ci vuole una conoscenza totalitaria, giacchè praticamente include le sorti della vita susseguente, in gran parte legate alla professione che si è scelta, ed alla quale ci si dirige a cominciare già da questo momento.

3. - E forse superfluo notare che — a tale momento degli studi e dell'età — l'orientamento non è prematuro, com'era prima, alla fine delle scuole primarie; ed è anzi tempestivo, dovendosi eleggere appunto il tipo degli studi susseguenti; ed è realmente possibile, fondandosi sopra sufficienti criteri di giudizio; ed è necessario all'inesperienza del giovane e all'indecisione dei suoi parenti.

Qui agisce soprattutto la fiducia della famiglia nella parola degli educatori e maestri, e tale fiducia non manca, quando si sa che la parola si fonda sopra una conoscenza disinteressata e amorevole.

Terzo momento: la fine degli Studi medii superiori.

4. - Eccettuati i casi in cui gli Studi Medii si concludono con un diploma di abilitazione (Istituto Magistrale, Liceo Artistico, Ragioneria, Agrimensura) i Corsi ordinari mettono capo agli studi superiori di grado Universitario.

Coll'ordinamento attuale è già stabilita la serie delle carriere a cui danno luogo i singoli rami degli studi medii, pei quali una prima discriminazione si è fatta al secondo momento, che appunto perciò abbiain detto momento capitale dell'orientamento.

Tuttavia rimane ancora una discreta apertura di orizzonte, per collocarvi i punti di mira o di orientamento. Che poi i giovani si volgano effettivamente a quello che per loro dovrebbe essere il più giusto, cioè il più consono alla loro vera vocazione, la nostra esperienza c'insegna che purtroppo non può dirsi un fatto generale. E ciò per più cause, di cui accenniamo le principali.

5. - Una causa è la tendenza del giovane all'autonomia. La località e l'arresa sono in ragione inversa dell'età; e a diciott'anni il giovane si crede capace e vuole far da sè, e vorrebbe seguire i suoi gusti personali, benchè poi nel fatto, per le ragioni che diremo appresso, siano in numero abbastanza limitato quei che possono seguire la propria inclinazione.

L'altra causa sta nell'orientamento dell'ambiente familiare: dove la scelta è determinata, come s'è detto nelle premesse, dalla professione dei genitori o dalle esigenze sociali ed economiche della famiglia, e dalla posizione di coloro sull'aiuto dei quali si conta per collocarsi, per *entrare*.

E poi le prospettive del mercato professionale: vale a dire l'afflusso verso le carriere di più sicuro guadagno, anche se, come in medicina e ingegneria, il corso di studi sia più lungo; e per converso l'astensione dalle carriere meno promettenti o di esercizio gravoso, come la giurisprudenza, le lettere e i rami d'insegnamento.

Potremmo, sui riferimenti dei Presidi dei nostri Licei pareggiati o parificati, disporre scalarmente, dalle massime alle minime, le percentuali delle carriere seguite dagli allievi dei nostri Licei: dove apparirebbe chiaro l'influsso delle cause accennate. Basti ricordarle per titoli, in ordine discendente; medicina, ingegneria, chimica, farmacia, agraria, veterinaria, giurisprudenza, rami da insegnamento (matematica pura, scienze naturali), lettere.

6. - Tuttavia all'orientamento si pensa, e molto intensamente, in grazia dell'affezione che si porta ai nostri più giovani fratelli.

Intanto gli allievi dei nostri Licei, finora di tipo classico, ma d'ora in poi anche di tipo scientifico, provengono in prevalenza dai nostri stessi Istituti, e sono pertanto già vagliati e conosciuti in ogni senso, e predisposti all'ulteriore educazione Salesiana: il che elimina quell'immane novità di clima in cui s'imbatta un po' bruscamente lo studente, entrando in Liceo: mentre la molteplicità dei professori non fa gran divario, giacchè sono tutti d'un medesimo spirito e lavorano concordemente.

Gli educatori e i professori (che sono i medesimi) studiano i loro allievi col sussidio della tradizionale convivenza e della continua comunicazione personale. Le crisi del carattere, che in questo periodo di assestamento possono influire non solo sul morale, ma anche sull'andamento degli studi, vengono così conosciute e superate.

Per altra parte, le insufficienze e le inettitudini che possono rivelarsi durante il corso, danno buon motivo a dissuadere dal proseguirvi, indirizzando il soggetto ad altro genere di studi a lui più confacenti, per esempio a studi tecnici e d'applicazione, o ai Corsi Magistrali.

7. - Nelle conversazioni familiari, come nei colloqui confidenziali, si esortano gli allievi, e qui più fraternamente che mai, a pensare al loro avvenire, a riflettere sulla carriera che vorranno intraprendere: a *studiarsi*, perciò, nelle attitudini e nel carattere, commisurandosi alla scelta del proprio stato. A quest'età sono possibili, e doverose, considerazioni più solide e più alte, che negli anni precedenti, e la loro efficacia è tanto più sentita, quanto più la mente si va ora schiudendo a pensieri, e l'animo è aperto a sentimenti che si rifletteranno su tutta la vita.

E se in una Nota di questo genere può trovar adito un riflesso d'indole superiore, diremo che a tale studio di se stesso non sono estranei i motivi spirituali, richiamando a considerare, attraverso la luce di Dio che parla alla coscienza, per quale via sarà meglio conservata l'integrità morale, o si potrà meglio assicurare la formazione cristiana della futura famiglia. È quello che principalmente si ottiene mediante quei ritiri spirituali (detti *Esercizi*) che ogni anno tengono per alcuni giorni occupati i giovani nel pensare a se stessi e al loro avvenire. Un'esperienza di lunga data dimostra che, tra i molti e concreti loro vantaggi morali, uno, e non il minore, è la *serietà* nel disporre il proprio orientamento.

8. - Quanto a *dati estrinseci di orientamento*, si ha cura che i giovani abbiano mezzo di conoscere l'indole e le esigenze delle varie carriere e le loro possibilità economiche.

Già i professori e dirigenti, o di proposito o all'occasione, ne parlano: ma principalmente si procurano *conferenze* e *conversazioni* con professionisti dei vari rami, e con Docenti Universitari d'ogni materia, che ne dimostrano i vantaggi culturali e pratici, ossia economici.

Più facili poi e alla mano le notizie che ne danno gli ex-allievi già sistemati o ancora studenti, descrivendo l'ambiente e l'orientamento universitario, con le riuscite e gli esiti più o meno facili. Parimenti vi contribuiscono il contatto con le associazioni universitarie.

È una somma d'informazioni concrete e utilissime, dalle quali si può derivare un cosciente orientamento.

Si aiuta pure a specializzarsi in ciò a cui ciascun può avere particolare tendenza e passione col dare occasione e mezzo ad esperimenti letterarii, a culture sperimentali, ad allevamenti, ad esperienze di fisica e chimica, ad esplorazioni mineralogiche e botaniche, a relazioni e conferenze svolte sui singoli rami di studio nelle adunanze dei condiscipoli.

Tutto ciò che può suscitare un'attività personale, è messo in opera perchè il giovane si riveli a se stesso e si orienti per la propria via.

9. - All'ultimo anno viene l'ora del consiglio. Molti sono i parenti che interrogano sulla capacità e le preferenze del loro figliuolo e domandano un suggerimento per la definitiva scelta della carriera. Ne parlano i giovani stessi con chi ispira loro maggior fiducia. Generalmente il consiglio così richiesto è ascoltato e, fondato com'è su solidi criteri, ha per lo più la sanzione della buona riuscita.

Che poi, in questo genere di fatti, non tutto valga per tutti, o non tutti se ne valgano, è cosa da attribuirsi alle cause già accennate, le quali hanno talvolta maggior peso delle più evidenti ragioni.

V.

I RISULTATI

1. - Qui la nostra esposizione potrebbe conchiudersi con una statistica dei risultati. Ma, sia perchè il Salesiano lavora senza calcoli, sia perchè la disparità dei luoghi e delle condizioni non consente un controllo che dovrebbe invece essere continuo e personale, non si possiedono che statistiche di ex-allievi consociati, che sono, in confronto degli allievi educati negl'Istituti, una ben piccola parte. La maggior parte continua a volerci bene anche fuori quadro. E del resto tali elenchi non sono redatti per il controllo degli orientamenti.

2. - Ma un dato è possibile a verificare in chiunque sia uscito da una Casa Salesiana, ed è ch'egli ha riportato, e se ne gloria, tre valori preziosi, che lo contrassegnano nella sua carriera e in seno alla società:

— posseggono una solida preparazione culturale, scientifica o teorica, risultante da un insegnamento zelante e dalla cura dell'un per uno;

— Hanno acquisito una tempra morale cristiana di uomini onesti e dediti al dovere: « buoni e onesti cittadini », diceva Don Bosco;

— hanno, ed è ben notato da ognuno, l'abito e la volontà del lavoro, e sono alacri e laboriosi.

3. - Nel campo più propriamente professionale i risultati del sistema e dell'orientamento, che n'è come l'espressione, sono i più accertati e più lusinghieri.

Sono a migliaia gli ex-allievi in ogni parte d'Italia e all'estero, in ogni categoria sociale, in ogni ramo di professioni e d'impieghi; i quali tutti, senza eccezione, riconoscono la giustezza dell'indirizzo a loro dato. E col riconoscimento accompagnano la riconoscenza.

Sono a migliaia i professionisti, diciamo, *indovinati*, e a migliaia i tecnici ed operai attrezzati per i problemi del lavoro, tutti, gli uni e gli altri, uomini coscienti del dovere e del lavoro, superiori, senza paragone, agli individui meccanizzati e abulici, capaci solo del lavoro in serie, sia nel campo professionale che in quello tecnico e operativo.

E come gl'industriali e le Aziende cercano con sollecitudine gli operai usciti dalle nostre Scuole Professionali, così, in molti casi, la qualità di *ex-allievo Salesiano* costituisce o un titolo preferenziale di accettazione, o, in ogni caso, un titolo di maggior fiducia.

4. - In realtà, anche senza la statistica, si può affermare con morale sicurezza che non meno del 90 % degli allievi usciti dalle Case di Don Bosco hanno corrisposto con una buona riuscita agli orientamenti e all'educazione ricevuta. I disorientati son pochi, e appartengono per lo più al ben calcolato *uno su dieci* di refrattari o difficili ad arrendersi, già previsti da Don Bosco nelle celebri sue pagine sul *Sistema Preventivo*. Eppure, bisogna dirlo, anche questi conservano un buon ricordo dell'amore con che furono educati, e con esso l'impronta dei principi animatori della vita onesta e cristiana.

5. - I gruppi di ex-allievi si radunano volentieri e affettuosamente intorno ai loro educatori, e, quando non ci son più, nella Casa da cui sono usciti.

Una gran parte di essi manda i propri figliuoli ad educarsi nella Casa ove essi furono fanciulli e giovani, o, ch'è lo stesso, nelle Case salesiane, con la fede medesima nella vitalità dello Spirito di Don Bosco.

L'educazione salesiana, continuatrice delle tradizioni di Don Bosco, ha inserito in tutti gli strati sociali una stragrande moltitudine, si può dire di un popolo, di cittadini onesti e morali; ha formato e preparato per la vita d'Italia quel ceto che lavora: forza e capitale solido della nazione, che ha dato e dà i migliori elementi sui quali può far calcolo in ogni ora la vita nazionale.

SAC. PROF. ALBERTO CAVIGLIA, S. S

Recensioni

MICHELE FEDERICO SCIACCA: *La filosofia d'oggi*, vol. di pagg. 510 (Mondadori 1945).

Al volume sulla filosofia contemporanea in Italia (Bocca 1940) lo Sciacca fa ora seguire il volume sulla filosofia contemporanea nel mondo: un panorama condotto in maniera più sintetica del precedente, ma con le stesse caratteristiche di sicurezza e di chiarezza, caratteristiche le quali, del resto, distinguono tutte le opere dell'illustre professore dell'ateneo pavese. L'obiettivo è focalizzato sulla filosofia degli ultimi trenta anni; ma non mancano le necessarie connessioni con il pensiero precedente, risalendo non solo ai lustri immediatamente precedenti, ma anche più indietro, ove si tratti di rintracciare l'opera di qualche pensatore la cui influenza e il cui significato si siano resi manifesti e siano venuti a dominare nel campo filosofico solo ultimamente. Così viene presentato il pensiero di Schopenhauer e quello di Nietzsche, che tanta parte hanno nell'orgia irrazionalistica del pensiero contemporaneo; così ci si incontra con Freud e con Bergson, con il pragmatismo e con il valorismo; così un capitolo intero viene dedicato a Miguel de Unamuno «il cavaliere della fede folle», e un altro a Søren Kierkegaard «il poeta della solitudine eroica». E chiaro che gran parte — e potremo dire la parte centrale — del libro è intesa a studiare la filosofia esistenzialistica, come quella corrente di pensiero che oggi più che mai attira l'interesse dei filosofi e suscita la curiosità dei non filosofi, giungendo, in un successo di moda, ad informare l'ambiente della più recente cultura letteraria e artistica. Facciamo un merito allo Sciacca di non essersi lasciato ipnotizzare su questo punto, ma di aver saputo mantenere giuste proporzioni nell'esposi-

zione delle varie correnti, non seguendo la moda del momento, ma equilibrandola con il giudizio critico del valore intrinseco di ciascuna di esse. E così, dopo i due primi capitoli che studiano gli antecedenti della filosofia più recente, e cioè le sue origini romantiche e le correnti di inizio secolo, storicistiche, relativistiche, irrazionalistiche e psicoanalitiche, e dopo i tre capitoli dedicati all'esistenzialismo (Kierkegaard, Miguel de Unamuno, le varie correnti dell'esistenzialismo), lo Sciacca dedica capitoli separati ai due problemi della filosofia della scienza e della religione, nonché un'indagine accurata, per quanto sintetica, alle altre correnti vitali: della filosofia francese (idealismo e spiritualismo), inglese (idealismo e neorealismo) e italiana (dagli sviluppi del positivismo a quelli dell'idealismo, alle correnti realistiche, alle correnti della filosofia cristiana).

Il volume scritto dallo Sciacca, facendo parte della collana Mondadori «Cultura d'oggi» doveva avere carattere divulgativo, anche se di alta divulgazione. E ci sembra che l'egregio A. ha ottimamente saputo assolvere un compito che non era facile, poichè insieme con una padronanza molto vasta e molto personale di tutto un immenso materiale informativo, esige una pronta e sicura orientazione teoretica e critica, nonché una singolare facoltà di sintesi e un dettato scorrevole e interessante. Ne è risultato un volume simpatico, indispensabile a ogni persona colta la quale sia persuasa che proprio nel mondo del pensiero filosofico si deve cercare la ragione e il significato ultimo di tutti gli altri atteggiamenti della civiltà. Il libro, insieme, tornerà utile agli stessi studiosi di filosofia col facilitar loro la visione d'insieme.

Un solo rilievo vorremmo fare all'egre-

gio Autore: di aggiungere qualche sobria indicazione bibliografica in maniera sistematica, scchè dal volume si possa trarre insieme all'informazione circa le dottrine dei vari filosofi, anche un'orientazione e una guida alla loro penetrazione scientifica.

FRANCO AMERIO

ANTONIO LANTRUA: *Gerdil*, coll. «Maestri del Pensiero», Ed. La Scuola, Brescia 1946, pp. 160.

L'Autore di questo rapido profilo non è certo nuovo agli studi gerdiliani: un primo ed ampio saggio su *La Filosofia teoretica del card. G. S. Gerdil* fu da lui pubblicato in anni ormai lontani su *La Cultura Filosofica* (1913).

Il Lantrua in una noticina al termine del suo articolo prometteva di dar quanto prima alle stampe uno studio completo, potremmo dir senz'altro «il primo» studio completo sul Gerdil, che in verità non ha sinora attirato granchè l'attenzione degli studiosi di storia della filosofia per una complessità varia di motivi, in cui prevenzioni e pregiudizi potranno forse avere un ruolo importante, ma non certo esclusivo ed assoluto.

Il presente profilo, che come ampiezza e sviluppo è forse inferiore al saggio più su citato, non va certo confuso con la voluminosa monografia allora promessa dell'A., e che, a quanto mi consta, dovrebbe probabilmente venir pubblicata da «La Scuola» di Brescia in due densi volumi, permettendo in tal maniera al Lantrua di soddisfare al suo ormai ultratrentennale impegno di onore, direi quasi, nei confronti del dimenticato pensatore italiano; chè il Gerdil benchè savoiardo di origine, fu italiano di sentimenti, di educazione, e in Italia esercitò sempre e ininterrottamente la sua attività di pensatore e scrittore.

Il breve volumetto, condotto sullo schema comune all'a collezione di cui fa parte — vita ed opere, pensiero, cenno va'ativo — ha il vantaggio, e però anche l'inconveniente di essere stato condotto a termine dopo l'«opera maggiore» come la chiama il Lantrua stesso, benchè di fatto l'abbia preceduta nella pubblicazione. Il vantaggio non è chi non lo veda, e non può mancare almeno sotto certi aspetti nel caso presente; l'inconveniente può ta'ora accompagnarsi, in questo senso che l'A. fa-

cilmente può cedere alla tentazione di fare del «profilo» una riduzione, un punto (mi si intenda bene però!) dello studio più ampio e completo. Per cui il saggio minore non verrebbe pensato in funzione sua propria, ma implicitamente in funzione e dipendenza di un'altra opera, di cui sarebbe quasi una derivazione nel senso deteriori, avendo finalità e carattere diverso: con il pericolo quindi di non riuscire ad armonizzare ed equilibrare i vari elementi, di perderne in unità e nesso interiore, e quindi ancora con la conseguenza di sfocare a quanto la figura del pensatore studiato.

E qualcosa del genere, mi pare s'ia accaduto pel presente volumetto.

La figura del Gerdil infatti sottoposta ad un frammentarismo problematico senza che venga proposta chiaramente una «ch'ave» per poterla intendere, ricordare e ricondurre all'unità sia pur attraverso l'apparente e continuo spostarsi del centro di interesse del suo pensiero, ne è riuscita un po' inconsistente e indefinita.

Più che una esposizione per problemi del pensiero gerdiliano — condotta per altra parte con una chiarezza e limpidezza non comune oggi agli scritti di filosofia e storia della filosofia — sarebbe stato opportuno, e in consonanza alla natura stessa del pensiero studiato, una esposizione che tenesse conto del suo svolgersi e determinarsi storico, perchè essendo stato questo pensiero nella sua massa parte occasionato da polemiche di vario genere, e animato sempre da una esplicita volontà di apologetica, non può intendersi rettamente che in sede storica, in cui solo può rilucere a pieno il suo significato e valore.

Era poi necessario a questo fine precisare esplicitamente che cosa il Gerdil intendesse per «filosofia» e come concepissero i rapporti della «filosofia» con l'«apologetica» e la «religione»: questa la «ch'ave» cui accennavo poc'anzi.

Quanto al dettaglio, alcuni semplici rilievi spigolati qua e là e di va'ore forse provvisorio dato il carattere dell'opera esaminata.

Tra la bibliografia dell'opere del Gerdil, non ho viste citate le *Institutiones logicae metaphysicae et ethicae* lasciate dall'A. inedite e pubblicate solo nel 1867 dal Vercellone, secondo la lezione di un codice torinese scritto (probabilmente sotto dettatura) da Camillo Brémont *unus ex prestantioribus Gerdilii discipulis* (Inst. vol. I, pag. IV), e che rifletterebero il pensiero filosofico del giovanissimo Gerdil, e che pur non apportando grandi novità nei riguardi

delle opere risalenti allo stesso periodo (quali la *Défense du sentiment du P. Malebranche*, i *Principes Métaphisiques de la morale chrétienne* ecc.) lo precisano costringendolo ad una coordinazione sistematica. Nel secolo scorso il P. Liberatore (cfr. *Spicilegio*, vol. II, pag. 163 ss.) ne negò l'autenticità, ma a ben vedere le sue argomentazioni sono di carattere fittizio e animate più che altro da spirito di parte, forse giustificabile da altri punti di vista, ma non certo da quello scientifico; e non posso pensare che il Lantrua che cita altre opere di minore importanza sia stato spinto a trascurare questa per dubbi o le negazioni del Padre Cesuita.

Nella trattazione della dottrina psicologica del Nostro non è sufficientemente lummeggiata la critica diretta e indiretta contro il pensiero Lockiano, e poi contro il sensismo in genere. È noto infatti — e già il Carlini nella sua fondamentale opera su *La filosofia di Giovanni Locke* vi richiamò l'attenzione — che il pensatore barabita fu uno dei più validi critici del filosofo inglese, le cui dottrine verso la metà del '700 eran diventate anche in Italia di dominio ormai comune, pur mantenendosi nell'apparenza ossequiose verso lo spirituaismo religioso e metafisico tradizionale, di cui anzi adottavano i principi pur rendendoli inutili. Il Gerdil a differenza di tanti altri che si adagiavano nel comodo sensismo — di cui qualche anno più tardi si faceva banditore anche il Condillac, e che il Padre Francesco Soave avrebbe ammannito in facili formulette ai giovani seminaristi — ebbe la sensazione esatta di quella che sarebbe stata la conclusione di una corrente di pensiero che tendendo nella teoria verso un relativismo scientifico, e nella pratica verso un relativismo umanista, implicava virtua' rapporti con il naturalismo ateo e materialista, che nel suo multiforme atteggiarsi tendeva essenzialmente a negare nell'antitesi già apparsa di religiosità e scientificità, il primo termine assorbendolo — e quindi negandolo — nel secondo.

A questa luce mi pare va studiato il significato positivo del pensiero gerdiliano; questo anche il senso del suo *ontologismo*, a cui il Lantrua dedica appena alcune paginette, e che nel secolo scorso fu oggetto di tante discussioni tra *neotomisti* e *ontologisti*. Dell'«ontologismo» gerdiliano già abbiamo avuto modo di trattare e ampiamente su questa rivista (cfr. *Revisione dell'ontologismo di G. S. Gerdil*, in *Salesianum* 1945, pagg. 144-201), giungendo a conclusioni che ritenno giustificate e in linea di massima definitive, e che porterebbero ad

un superamento dell'a distinzione proposta dal Liberatore e Sanseverino, tra un Gerdil prima maniera ontologista e un Cerdil seconda maniera non più ontologista; e più precisamente secondo il Sanseverino, nella linea del Lock'smo; mentre il Liberatore ne avrebbe voluto fare un neotomista *ante litteram*, un suo precursore quindi!

La conclusione risultata dall'analisi delle opere della maturità, dell'*Avvertissement* premessa all'edizione 1787 della *Défense* e di altri elementi storici e psicologici si potrebbe così formulare: «Il Cerdil aderì sempre e fondamentalmente all'ontologismo, pur dovendosi ammettere nel suo pensiero una evoluzione, che precisò e determinò l'ontologismo primitivo e talora anche per esigenze apologetiche e polemiche, fu dimenticato».

E il Lantrua, che in scritti precedenti si era fermato a mezza strada, affermando l'adesione del Gerdil all'occasionalismo, e non osando pronunciarsi in favore di una adesione gerdiliana all'ontologismo sia pur in una forma mitigata ecc. (cfr. *La Filosofia teoretica del card. Gerdil*, in «La cultura filosofica», 1913, pag. 514; e anche il più recente saggio *Malebranche ed il pensiero italiano dal Vico al Rosmini in Malebranche e il terzo centenario* ecc., Milano, 1933, pag. 346-347; cfr. il nostro saggio, pag. 193), al presente aderisce in pieno alla nostra tesi (cfr. pag. 137, 138) più su accennata.

E aggiunge: «Ebbe ragione o torto (il Gerdil ad aderire all'ontologismo)? Cattoicamente il suo torto è palese, da quando il Sant'Offizio ebbe condannato le tesi fondamentali dell'ontologismo col decreto del 1861».

L'affermazione richiederebbe d'essere giustificata, e personalmente non mi sentirei di sottoscriverla senz'altro: certo nei riguardi dell'ontologismo gerdiliano «terminale». Si tratterebbe di vedere se il pensiero gerdiliano è rintracciabile nelle tesi condannate, che non sono una condanna generica dell'ontologismo, bensì di alcune asserzioni a cui il nostro potrebbe sfuggire in qualche maniera.

Ciò sia detto senza minimamente pregiudicare la questione, in cui il Lantrua potrebbe aver visto ottimamente.

Un'ultima osservazione: l'A., trattando della teodicea gerdiliana, giustamente pone in luce l'argomento sviluppato dal Gerdil nel lungo «Scolio» aggiunto al principio XXVII della *Dissertazione dell'Origine del senso morale* e ripresa in una *addizione allo Scolio* allegata al termine della stessa dissertazione.

In questo argomento l'esistenza di Dio

verrebbe provata dalla richiesta (e necessaria) giustificazione dell'intelligibilità infinita dell'Essere. E il Lantua lueggia sufficientemente e chiaramente questo argomento e i principi da cui trae validità di probazione. Ma, a mio parere, tralascia un elemento che potrebbe dar all'argomento un significato assolutamente diverso: gli intelligibili infiniti e necessari, richiedono una *Intelligenza Infinita e Necessaria* (=Atto Massimo in cui l'infinità degli intelligibili è giustificata e resa possibile). Ma, nota il Gerdil — e ciò il Lantua trascura — in questo orizzonte infinito di intelligibili, vi è come intelligibile, lo stesso *Infinito Atto d'intendere*, che non può giustificarsi che nella sua reale ed effettiva esistenza. Non è chi non veda come l'argomento così proposto assuma nuova formalità ed interesse diverso.

ARISTIDE VESCO

VALERIO FALLON, S. J., *Principi di Economia Sociale*, Marietti, Torino, 1947, pagine LXIII-464.

L'opera del Fallon, il cui titolo per una immediata presentazione del contenuto e dell'indole del lavoro dovrebbe rinfrangersi nel sottotitolo: *Principi dell'Economia Politica e della Morale Sociale*, in questi doni guerra, onde non venir meno all'integralità dello scopo propostosi dall'A., esige necessariamente una nuova edizione italiana. Ossia, poichè è conveniente che accanto ai principi e alle nozioni, il lettore «abbia sotto gli occhi i dati essenziali dei problemi attuali», la prima edizione italiana curata nel 1926 dal dott. A. Cantono, richiedeva non un semplice aggiornamento dei dati statistici, ma piuttosto una coraggiosa opera di completamento.

Epperò, se l'Autore può raggiungere lo scopo di rinnovare la propria opera attuandone liberamente la rifusione assai più delicato è il compito dell'estraneo, compito che peraltro non poteva essere assolto in modo più felice di quello seguito dal professor G. Gemmellaro.

Infatti oltre alla revisione generale della traduzione, la nuova edizione italiana dell'opera del Fallon è impreziosita da una ampia introduzione orientatrice circa i caratteri della crisi contemporanea e le varie visioni del mondo (comunismo, l'bertarismo agnostico, umanesimo integrale cri-

stiano), con vigilate e sintetiche prospettive del pensiero cristiano sulla persona, società, stato, economia, ecc. (pp. IX-LXIII). I caldi elogi con cui è stata salutata da distinti studiosi cattolici questa sintesi fanno presagire che essa con ogni probabilità entrerà in altre traduzioni dell'opera, e forse sarà assorbita vitalmente dalle stesse edizioni originali, perchè rispondente pienamente agli intendimenti dell'A.

Curato con ogni diligenza l'aggiornamento della bibliografia, specialmente per il settore italiano il prof. Gemmellaro ha pure provveduto all'adattamento per l'Italia in base ai dati più recenti per quanto riguarda la statistica (p. 21), le statistiche demografiche (pp. 45-50), le varie forme di società economiche (pp. 69-74), i monopoli (pagine 106-107), la previdenza (pp. 235-236), le assicurazioni (pp. 238-240), gli assegni familiari (pp. 244-247), il movimento professionale (pp. 250-258), le «Acli» (pp. 265-270), il problema agrario (pp. 310-312), ecc.

Perchè poi l'esposizione dei principi della morale sociale fosse completata dalle più recenti dichiarazioni pontificie, il prof. Gemmellaro ha opportunamente pensato ad aggiungere una sintetica ricapitolazione integratrice del pensiero sociale di Pio XI (pp. 427-433) e di S. S. Pio XII (pp. 433-441) e ragguagliare in merito alle attività dell'I.C.A.S. e alle settimane sociali di Firenze (1945) e Venezia (1946).

Perciò l'opera del Fallon, ritenuta comunemente come la più organica, sintetica, solida e aggiornata, e quindi la più consigliabile per orientare nel complesso mondo dei problemi economici, per merito del saggio completamente realizzato dal prof. Gemmellaro deve ritenersi sommamente indicata per i seminari, i sacerdoti, gli uomini e i giovani che si dedicano all'azione sociale e politica, o che comunque desiderano una guida sicura nello studio dei problemi economici e sociali.

D. EMILIO FOGLIASSO

J. CAPLES, *Unité et vie*. Esquisse d'une bio-philosophie. - Ed. Beauchesne, Paris, 1946, pagg. 235.

L'Autore di queste pagine — preziose per l'informazione e gli intenti — è noto per altre pubblicazioni congeneri, apprezzate dal pubblico colto. In queste egli tenta una interpretazione della vita sulla base di due elementi, che ravvisa fondamentali: l'ap-

porto preciso dell'osservazione scientifica e il lume prestato dalla dottrina filosofica tomista. Alla stregua di questi fatti e di questi principi egli crede di poter definire la vita principalmente come « unificazione » e come « unità ». Dimostra l'asserto con l'analisi del vivente nelle sue funzioni normali di adulto, nel suo sviluppo ontogenetico, nella storia della sua filogenesi e specialmente nella considerazione della sua finalità interna. Conclude per la singolare originalità dell'unità vivente.

Nella trattazione egli tocca numerosi problemi di interesse biofilosofico, che inquadra e discute con criteri che vestono moderno. Nominatamente prospetta le teorie meccanicista e vitalista dell'interpretazione della vita, la teoria evoluzionista sull'origine e il divenire dei viventi, e infine la dottrina dell'eredità dei caratteri specifici e acquisiti, condizionanti nelle loro modalità strutturali e mesologiche di trasmissione, l'apparizione di eventuali specie nuove e quell'unificazione universale della materia da parte della vita, che l'Autore ama proporre e dedurre anche quale originale e sicuro elemento di sintesi logica.

Il volume è corredato di una scelta ed aggiornata nota bibliografica e di due indici alfabetici, degli autori e della materia.

Nonostante i presupposti scientifici discutibili affioranti nel contesto, questo studio aiuta a dilatare e sintetizzare in una interpretazione abbastanza equilibrata le disparate cognizioni che costituiscono il patrimonio scientifico specialmente del biologo. Dal punto di vista più precisamente filosofico purtroppo non può dirsi egualmente chiaro, ordinato, unitario e costruttivo.

G. DALLA NORA

Dott. G. CALDEROLI, *Riflessi sociali della tonsillectomia*. - Tip. Fr.lli Carrara, Bergamo, 1947, pag. 75.

Il volumetto riferisce fedelmente i risultati di numerose e diligenti osservazioni condotte per oltre un ventennio dall'Autore su persone senza tonsille. Essa getta un allarme contro la diffusa e snaturata moda della inconsulta estrazione delle tonsille, rilevando i danni gravi che colpiscono innanzi tutto gli operati e conseguentemente le famiglie e la società. I principali di tali danni si risolvono, secondo l'Autore, in alterazioni di funzioni psichiche (carattere, memoria, coraggio, forza di volontà), di

emozioni ed istinti di funzioni di vita vegetativa organica (sonno, termoregolazione, ricambio idrico...), di centri di postura (pseudo vertigine, forza, resistenza), e degli stessi sensi (diminuzione della forza visiva).

In conclusione l'Autore non esita di definire i tonsillectomizzati dei minorati fisicamente, psichicamente e socialmente. Precisa tale sua conclusione con l'uso abituale di termini estremamente veristici e significativi, invero non privi di qualche punta polemica, dei quali il più benevolo è quello di « capponati ». Egli però giustifica esaurientemente tale nomenclatura. In episodi e statistiche non tanto numeriche quanto qualificative, infatti, dimostra la verifica generale della sindrome riferita presso le più svariate categorie di persone: dai seminaristi e sacerdoti, agli avvocati, medici e insegnanti, ai contadini, agli studenti, gli atleti e artisti, ecc. Della quasi totalità dei casi di senza tonsille osservati rileva il fatale epilogo fallimentare nella professione o addirittura nella vita. L'osservazione fa meditare medici e biologi e popolo. D'altronde era appunto questo lo scopo propostosi dall'Autore con l'attuale pubblicazione, dalla quale volge esclusa di proposito qualsiasi digressione di natura clinica.

La lettura di questo volumetto ha il beneficio di maturare dei quesiti squisitamente tecnico-scientifici. Uno di essi, — cui sembra anche all'Autore debba arridere, in base ai fatti, una risposta affermativa, — riguarda una probabile funzionalità endocrina di origine tonsillare occupante un anello definito nel quadro delle costellazioni ormoniche note. Più genericamente poi ribadisce ancora una volta il profondo misterioso rapporto di numerose manifestazioni psichiche con determinate facies somatico-funzionali.

Il libro può interessare particolarmente medici, sacerdoti ed educatori.

G. DALLA NORA

GARRIGOU-LAGRANGE (P. Reginaldus, O. P.), *De sanctificatione sacerdotum secundum nostri temporis exigentias*. - In-16° pag. 168. - Casa Editrice Marietti, Torino, 1946.

Il noto teologo domenicano ha diretto ai suoi confratelli nel sacerdozio questa nuova opera; dettata alla sua agile mano dal suo cuore apostolico. Come bene si apprende dal titolo, è questo un trattato di

ascetica, piccolo di mole, ma ricco di dottrina. Vi si tratta della necessità della fede e della sua indubbiabilità, fondamento di ogni santità; e dell'obbligo anche per il prete diocesano — non secolare! — di tendere alla perfezione del suo stato; si distingue dalle false la vera vita interiore; si dimostra la stretta connessione di tutte le virtù; si raccomanda l'orazione mentale e la divozione eucaristica come principalissimi mezzi di santificazione per i sacerdoti. Stil piano, ordinato, persuasivo. Il tutto nella luce di S. Tommaso e dei più grandi Maestri di ascetica. Lo riteniamo indicato come libro di testo per i corsi di ascetica speciale nei seminari, anche se preso da solo sia da ritenersi insufficiente per chi abbisogni di conoscere in tutti i suoi aspetti, in tutti i suoi soggetti la dottrina ascetica cattolica. Nè questo intendeva l'Autore chiarissimo con questa sua preziosa opera.

D. GIUSEPPE PACE

P. GIUSEPPE PETAZZI, S. J., *Il Cuore Immacolato di Maria*, meditazioni secondo la dottrina e lo spirito di S. Luigi di Monfort. - Libreria editrice Daverio, Milano, 1947, pagg. 215.

Questo prezioso lavoro di padre Petazzi appaga in modo esauriente il desiderio di quanti intendono nutrire con sicure convinzioni la loro pietà mariana. Non è facile trovare un libro di meditazioni sulla Madonna, che sappia appagare la mente con solida scienza teologica e il cuore con calda devozione filiale. Spesso la devozione a Maria SS. viene fondata sulle basi instabili del sentimento e svuotata del suo solido contenuto dottrinale, attinto alle fonti della rivelazione e della teologia; oppure la dottrina mariana è presentata in termini aridi, concisi, polemici, che non nutrono la devozione.

Le 33 meditazioni mariane del P. Petazzi ci sembrano soddisfare mirabilmente alle esigenze della mente e del cuore. Esse mirano a presentare Maria SS. nella sua attitudine materna di *donatrice*, in ordine al Figlio divino e a tutti i credenti. Da questo ufficio proviene a Maria la beatitudine più vera e più divina, con cui Gesù ha voluto ricompensare la sua Madre: la beatitudine della *dedizione*. Maria è la più beata delle creature, perchè *dona* e *si dona* ed è, per così dire, un dono vivente. A questa bea-

tudine anche noi siamo chiamati, mediante la donazione totale di noi stessi agli interessi di Gesù e di Maria, che si realizza nella consacrazione al Cuore Immacolato di Maria.

La lettura di queste meditazioni contribuirà efficacemente a radicare nelle anime la vera devozione a Maria SS. ed a renderle partecipi dei preziosi frutti che ne derivano.

DON DOMENICO BERTETTO

Dr. A. RODRIGUEZ VICENTE, *Higiene de la edad escolar o Paidocultura*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Pedagogía « San José de Calasanz », 1946 (cm. 17 x 24, p. 584).

Questo volume del Rodriguez Vicente costituisce una bella testimonianza delle molteplici attività culturali che il « Consejo Superior de Investigaciones Científicas » ha organizzato e attuato con tanta benemerita del progresso scientifico nel breve periodo di sua esistenza. Questa Istituzione veniva infatti fondata solo nel 1939 per iniziativa e sotto l'impulso dell'attuale Governo spagnolo. È l'organo della magnifica ed entusiastica ripresa della nuova Spagna di Franco per incrementare un sempre maggiore sviluppo della cultura in tutti i campi dello scibile umano; ed è pure — come è detto nel preambolo della legge con cui fu istituito — l'espressione della « voluntad de la España de renovar su gloriosa tradición científica. Tal empeño ha de cimentarse, ante todo, en la restauración de la clásica y cristiana unidad de las ciencias, destruída en el siglo XVIII. Para ello hay que subsanar el divorcio y discordia entre las ciencias espulcralativas y experimentales y promover en el árbol total de la ciencia su armonioso incremento y su evolución homogénea... » Fedele a questo suo programma il « Consejo Superior » si assume la funzione di coordinare e stimolare le varie attività scientifiche; dipendono infatti da esso, come da un organo unificatore, 59 Istituti di Studi superiori e di specializzazione, raggruppati in diverse sezioni corrispondenti ai vari campi della scienza e della cultura.

Inspirato a questi criteri, di rendere cioè sempre più profonda e completa la cultura professionale degli educatori, è appunto il volume di « Paidocultura » del Vicente, che rappresenta il settimo volume di una numerosa collana edita dall'Istituto di

Pedagogia « San José Calasanz » sotto gli auspicci del « Consejo Superior ». Il Vicente presenta un quadro abbastanza completo di tutte quelle nozioni sc'ent'fiche, che sono indispensabili ad ogni educatore per poter giungere ad una conoscenza veramente integrale del giovanetto educando; per raggiungere questo scopo l'ampia esposizione dottrinale viene così impostata: in primo luogo, la conoscenza del giovanetto normale e sano studiato sotto l'aspetto somatico: perciò viene tracciata una visione sintetica e schematica della Fisiologia auxologica, della Paidometria e dell'igiene generale, in modo che l'educatore abbia la possibilità di comprendere e contro'lare lo sviluppo fisico del giovanetto. Nella seconda parte viene proposta la conoscenza dell'educando sano e normale considerato sotto l'aspetto della sua vita psichica: è delineato un profilo della psicologia dell'età evolutiva con una breve analisi delle principali funzioni psichiche, considerate specialmente nella loro psicogenesi: e sono elencati i mezzi che offrono le scienze psicologiche odierne per procedere all'esame e alla valutazione delle varie funzioni psichiche. Nella terza parte, riservata alla patologia dell'età evolutiva, viene studiato il giovanetto anormale e ammalato, prima sotto l'aspetto somatico, descrivendo le malattie infantili, che possono di più interessare l'ambiente scolastico; quindi sotto l'aspetto psichico, trattando specialmente degli anormali psichici dell'intelligenza e del carattere. Segue poi una parte riservata all'educatore e all'ambiente educativo, costituita da un complesso di nozioni e di norme riguardanti l'igiene dell'ambiente scolastico e della persona del maestro nello svolgimento della sua funzione di insegnante. L'opera si conclude con una trattazione sull'assistenza igienico-sociale dell'educando: vengono perciò descritte e valutate le principali istituzioni assistenziali per i fanciulli normali, per gli anormali psichici, per gli abbandonati e i delinquenti minorenni.

Abbiamo così presentato schematicamente il contenuto del grosso volume del Vicente. L'indole del lavoro è puramente espositiva e informativa; esso s'ispira ad un criterio di utilità pratica, di proporre cioè in una forma piana e facile agli educatori i risultati delle ricerche scientifiche moderne e i mezzi che le scienze offrono per un'osservazione più esatta e completa dell'educando, in modo che gli educatori possano valersene per una migliore conoscenza e comprensione dell'educando e per rendere così più efficace la loro opera di educazione. Si possono perciò encomiare nel

libro la chiarezza di esposizione, la facilità con cui è trattata la materia, la sodezza e precisione scientifica, senza un eccessivo appesantimento di formule tecniche, l'ampiezza della trattazione, l'ottimo aggiornamento in base agli studi recenti. Ci pare di dover notare un'inadeguatezza riguardo al criterio di utilità pratica e alla facilità di comprensione nel capitolo III della II parte, ove è trattato l'argomento della conoscenza dell'educando, per mezzo dei « mental test », cioè, data l'esposizione succinta e il solo dell'educando, per mezzo dei « mental test »; difficilmente l'educatore, che non sia già sufficientemente competente in materia, potrà trarne vantaggio, perchè non sono date quelle indicazioni e norme che sono richieste per poter applicare validamente il « mental test » all'educando e valutarne i risultati. Ci sembrerebbe perciò conveniente che tale esposizione venga integrata con una descrizione del metodo di applicazione e di valutazione dei singoli « mental test ».

Don GIACOMO LORENZINI

EDUARDO SPRANGER, *Formas de vida. Psicología y Ética de la personalidad*. - Traducción del alemán por Ramon de la Serna. - « Revista de Occidente Argentina », Buenos Aires, 1946 (cm. 16,5×23,5); pag. 472), \$ 13 m/arg.

EDUARDO SPRANGER, *Formas de vida. Psicología de la edad juvenil*. - Traducción del alemán por J. Gaos. - « Revista de Occidente Argentina », Buenos Aires, 1946 (cm. 16,5×23,5, pag. 324) \$ 13 m/arg.

La particolare situazione di crisi, in cui si trova attualmente la Germania, e le distruzioni belliche, rendono molto difficile e quasi impossibile per lo studioso italiano ritrovare queste due celebri e preziose opere dello Spranger nella loro edizione originale tedesca.

Perciò con vera soddisfazione accogliamo questa nuova edizione argentina, la quale in una bella veste tipografica, ci presenta la traduzione spagnola, condotta con molta accuratezza e con fine comprensione dell'argomento ed anche del testo tedesco non sempre facile, specialmente per la personale terminologia tecnica usata dall'Autore.

La visione comprensiva della personalità umana, che lo Spranger presenta nella prima opera « *Formas de vida* » con il delineare i quadri di una tipologia umana, impostata sull'analisi psicologica delle principali

funzioni della personalità e con il proiettare l'elaborazione dottrinale e scientifica nella luce pratica del vivere quotidiano; la fine e penetrante analisi della psicologia giovanile, compiuta nell'opera « *Psicologia de la etat juvenil* », cogliendone i momenti più salienti e mettendone in luce nuovi aspetti, offrono all'educatore e a tutti coloro che si interessano della formazione dell'uomo, un grande aiuto per comprendere l'animo umano nei vari momenti del suo sviluppo e del suo agire e per poter così con sempre maggior efficacia assolvere il loro compito, la loro missione.

Formuliamo perciò l'augurio che questa edizione in lingua spagnola, la quale mette i libri dello Spranger più facilmente alla portata anche di coloro per i quali la lingua tedesca non è tanto accessibile, abbia ad incontrare la meritata diffusione.

DON GIACOMO LORENZINI

Bulletins de l'Institut Pédagogique Saint-Georges; Publications de l'Université de Montreal. - Montreal (Canada) (N. 9 Cahiers).

L'Institut Pédagogique St. Georges, annesso all'Università di Montreal, fondato nel 1929 allo scopo di promuovere gli studi superiori di pedagogia e di psicologia, e diretto dai Fratelli delle Scuole Cristiane, ha iniziato la pubblicazione di una serie di « bulletins » pedagogici di grande interesse scientifico e pratico. Gli Autori dei singoli quaderni, quasi tutti insegnanti dell'Istituto stesso, contribuiscono con queste loro pubblicazioni alla formazione di coloro che essi chiamano gli « ingénieurs scolaires », capaci di occupare nell'istruzione quei posti che, accanto alla formazione generale, esigono delle conoscenze specializzate con il possesso della tecnica delle ricerche scientifiche.

Vari dei numeri finora usciti contengono la esposizione di studi intrapresi su diversi tipi di « mental tests ». Una accurata esposizione teoretica e una estesa elaborazione statistica accompagna sempre la presentazione del testo dei reattivi. Essi sono destinati in primo luogo al Canada, dove furono ideati o adattati e applicati: con le debite precauzioni però potranno servire indubbiamente anche in altre nazioni di lingua francese, e in non pochi casi potrebbe essere utile una traduzione e un adattamento per le nazioni di lingua latina.

Paul L. Archevêque, M. A., Dr. Péd. pre-

senta una « Epreuve collective d'habileté mentale générale » (1944). Inutile dire che il paziente e coscienzioso lavoro — il primo del genere nel Canada — offre uno strumento di grande utilità agli educatori della sua nazione.

Il Fr. Gédéon, S. C., D. Péd. studia la attitudine allo studio della matematica e delle scienze nel volume « *L'intelligence des relations spatiales* » presentando un corrispondente reattivo.

Studi riguardanti il vocabolario vengono presentati da Lawrence T. Davhaw (Une échelle de vocabulaire) e dal Fr. Bertrand (Test de vocabulaire); quest'ultimo studio riguarda la estensione del numero delle parole comprese dai bambini nei libri scritti per adulti. Il Fr. Chrysostome e Jean Martin studiarono criticamente il reattivo di J. M. Lahy. (Une étude critique du test d'intelligence logique de J. M. Lahy), mostrando l'esistenza di insufficienze statistiche.

Anche il test di Rorschach venne presentato e applicato sopra un gruppo di fanciulli anormali (delinquenti), e normali, dal Fr. M.-I. uc, D. Ph. (La méthode de Rorschach appliquée à un groupe de délinquents et à un groupe contrôle). Uno studio intrapreso nel Belgio (Univers. di Lovanio) dal Fr. M-Léo, rende possibile l'applicazione nei paesi di lingua francese del testo di lettura (redatto originariamente in inglese) del prof. A. I. Gates (Adaptation à la Belgique des « Premiers Tests de Lecture »). Il Fr. Chrysostome studiò sperimentalmente « La Notion de Relation chez l'Enfant », giungendo a conclusioni nettamente differenti da quelle formulate nella nota opera del Piaget sullo stesso argomento. Uno studio ben documentato, riguardante lo sviluppo intellettuale e sociale dei fanciulli di udito difettoso è quello del Fr. Dominique D. Péd., L. Ph., L. Sc.: « Les Enfants déficients de l'ouïe »; le conclusioni che vengono formulate al termine del lavoro sono di ordine non solo teorico ma anche pratico, venendo applicate all'igiene e alla didattica.

La maggior parte di questi studi venne sostenuta finanziariamente dal « Conseil canadien des recherches en éducation ».

La collana è una bella prova del come l'Institut St. Georges segue coerentemente la linea programmatica segnata nel suo ultimo annuario: cioè di sintetizzare lo studio delle teorie moderne con quello delle dottrine tradizionali; fondato sulla filosofia tomista, il suo insegnamento vuole estendersi alle ricerche recenti della psicologia sperimentale e a tutto l'insieme delle scienze pedagogiche.

ALBERTO VAN NIELE

Dr. H. C. J. DUIJKER, *Extralinguale Elementen in de Spraak* (Elementi del linguaggio non rientranti nella lingua); Psychologische Bibliotheek; redattore Dr. G. Revez; Deel III, Taal en Psychische Werkelementen. - Amsterdam. Noord-Hollandische Uitgevers Maatschappij, 1946, (pag. 162, cm. 16x23).

L'Autore si propone di esaminare se, nell'uso concreto del linguaggio, vi sono degli elementi che non appartengono alla « lingua », e studia la funzione psicologica di questi elementi.

Precede una esposizione e un'acuta critica dell'« Organonmodell » di Karl Bühler, il quale nel linguaggio umano distingue tre elementi costitutivi e corrispondentemente, tre funzioni: l'« Ausdruck », l'« Appell », e la « Darstellung ». Il Duijker fa notare come la « Darstellung » indica il carattere simbolico della lingua, per cui rientra nella definizione e nel quadro « costitutivo » della lingua; il concetto di « Appell » invece indica uno dei modi in cui i segni linguistici possono essere adoperati: il suo posto è quindi quello del quadro funzionale del linguaggio: il termine « Ausdruck » infine, che non può essere riservato soltanto all'espressione umana, rientra anzitutto in un quadro psicogenetico.

Per poter studiare con maggior adeguatezza la situazione dialogale, l'autore si serve di un metodo comparativo. Nel colloquio abbiamo a nostra disposizione due serie di dati: dati ottici e dati acustici. Confrontando questa situazione complessa con quella semplificata in cui si dispone soltanto di segni ottici, notiamo come in quest'ultimo caso ci si serve di rappresentazioni schematiche dell'oggetto di carattere nettamente d'intinto dagli elementi della lingua: questi sono simboli, le rappresentazioni sono segni. Confrontando poi il linguaggio parlato con quello scritto, notiamo che la persona che ascolta dispone di dati che mancano a colui che legge. Non poche espressioni riprodotte per iscritto possono essere equivocate, mentre questa equivoca non sussiste nel colloquio. Il linguaggio scritto fonetico astrae dagli elementi che nella lingua parlata assicurano la univocità del significato. A questi elementi, segni di ordine acustico e ottico l'Autore dà il nome di elementi estraverbali di espressione. Una serie di esperimenti rivelò il nesso inscindibile tra la serie visiva e quella acustica: la mimica e la intonazione. È impossibile servirsi di una data intonazione senza riprodurre una mimica corrispondente.

Questi elementi estraverbali appartengo-

no alla lingua? Per rispondere a domande di questo genere si suole ricorrere al criterio della « convenzionalità », termine che comunemente equivale trasmissione, tradizione, ma al quale non pochi autori sogliono attribuire un senso genetico, opponendolo ad « arbitrarietà », « accidentalità ». L'Autore, domandandosi se gli elementi estraverbali sono o non sono convenzionali, intende ricercare se tali elementi vengono stabiliti e fissati tradizionalmente, oppure se sorgono da una tendenza spontanea, che continuamente si rinnova, dell'individuo. Per giungere ad una soluzione si propongono tre vie: quella della introspezione, quella del confronto tra varie lingue, e quella sperimentale. I primi due metodi ci portano a concludere che gli elementi estraverbali non appartengono alla lingua. L'A. però non considera come definitivi i risultati conseguiti attraverso la introspezione, per i difetti intrinseci del metodo; neppure il metodo comparativo può decidere, non essendo abbastanza numerosi e convergenti i dati di cui si dispone. Se poi, attraverso quest'ultimo metodo, si venisse a constatare la covariante di certi elementi estraverbali con gli elementi appartenenti alla lingua, non se ne potrebbe senz'altro concludere che anche l'elemento estralinguale fa parte della lingua: « dalla covariante non si può indurre la appartenenza... ».

Il metodo sperimentale dimostra la esistenza di un nesso tra la intonazione e la mimica tanto stretto che una divergenza tra queste due serie di « comportamenti » può chiamarsi una impossibilità psicologica. Ora, nessun autore afferma che la mimica appartiene alla lingua; sembra perciò affatto improbabile che ne faccia parte la intonazione, imprescindibilmente legata a quella, e, come essa, di natura motoria. Osservazioni di casi patologici confermano questa conclusione: le forme estraverbali dell'espressione umana non sono convenzionali e non appartengono alla lingua.

Quale è la funzione di questi elementi nella relazione interindividuale? Dipende da essi la determinazione della funzione psichica esercitata dalle forme grammaticali; ne dipende anzi la stessa significazione delle parole, come risulta maggiormente in certi casi particolari come l'ironia, la satira. Accanto a questa funzione generale l'A. studia pure le funzioni specifiche degli elementi estraverbali, basandosi su situazioni in cui la importanza dell'elemento verbale viene diminuita rispetto a quella dell'elemento estraverbale, come avviene nel teatro e nell'arte della danza. L'analisi mostra che attraverso gli elementi estraverbali si

comunicano soprattutto il carattere, la personalità degli individui. Per poter risolvere la questione sulla possibilità di stabilire una intesa interindividuale con mezzi non-convenzionali, l'Autore analizza il comportamento animale in genere, notando uno stretto nesso tra i concetti comportamento, intenzione ed interpretazione. Alla domanda perchè l'uomo, per potersi esprimere adeguatamente, debba servirsi non solo di un sistema convenzionale di simboli, ma anche di mezzi non appartenenti alla lingua, l'Autore risponde che, essendo necessariamente « generici » i termini della lingua, essi non possono riflettere ciò che in colui che parla vi è di unico, di individuale; in ciò invece sta proprio la funzione degli elementi extra-verbali.

Il libro eccelle per chiarezza di esposizione e per sodezza di dimostrazione. Unico inconveniente, se lo si può chiamare inconveniente, è il fatto che l'A. ha scritto l'opera in olandese, rendendola in tal modo poco accessibile nel mondo scientifico; a ciò del resto egli ha cercato di ovviare almeno in parte, aggiungendo al suo lavoro un sommario in lingua inglese.

ALBERTO VAN NIELE

Abbé GENTILHOMME, Directoire Spirituel de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus: *Intimité confiante avec Dieu*. - Un volume in-16° raisin (12x16 cm.) de 70 pages 50 fr. - 10, rue Cassette, Paris (VI^e); P. Lethielleux, éditeur.

Une remarquable présentation de la spiritualité de la sainte de Lisieux, qui vient en son heure pour l'année thérésienne.

La mission de saint Thérèse est dans notre monde compliqué et douteux de révéler l'esprit d'enfance, ce qu'elle appelle sa Petite Voie.

Ayant choisi les textes les plus significatifs de l'*Histoire d'un Âme*, l'auteur les a ordonnés afin qu'il en résulte un aperçu logique, clair pour l'esprit, utile pour l'âme; on a ainsi un résumé de la théologie, de l'ascèse de sainte Thérèse, écrit avec simplicité et élégance, accessible à toutes les âmes de bonne volonté.

MARIE-EUGÈNE de l'Enfant-Jésus, *Les oraisons des Débutants*. - Un volume in-8° couronne (12x19 cm.) de 128 pages, 40 fr. - P. Lethielleux, éditeur, 10, rue Cassette, Paris (VI^e).

SOMMAIRE: *Qu'est-ce que l'oraison*. - *Ses premières formes*. - *L'oraison de recueillement*. - *Lectures spirituelles*. - *Distractions et Sécheresses*. - *Les oraisons de simplicité*.

Celui qui entreprend de faire oraison recueillera dans ces pages les rudiments de la science spirituelle; ce n'est pas une technique qui est exposée, mais une vie qui est offerte: l'oraison n'est pas séparée de la vie, enfermée dans des cadres froids et rigides; dès le début elle s'ouvre vers les oraisons surnaturelles, auxquelles toute âme chrétienne doit aspirer, et qui assure une débordante fécondité apostolique.

Il est difficile dans ces pages de distinguer ce qui est de la grande Sainte Thérèse et ce qui est de son commentateur: tellement les deux lumières sont semblables.

Les jeunes des mouvements spécialisés trouveront dans ce livre la manière de faire méditation; les contemplatifs le méditeront aussi avec profit, car il est souvent utile de revenir aux premières formes de la prière.

Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti, a cura di LAMBERTO DONATI, Roma, 1947, Edizioni di «Storia e Letteratura», via XXIV maggio, 10. - Pagg. VIII-220 in-8°.

Questo lavoro che ci presenta Lamberto Donati avrebbe dovuto festeggiare nel 1942 l'ottantesimo del grande incunabulista italiano, ma la guerra impedì l'attuazione del progetto che discepoli affezionati e ammiratori avevano elaborato; sicchè ora esce in memoria dello scomparso Maestro nel primo anniversario della sua morte, per interessamento di D. Giuseppe De Luca, dopo che due degli stessi collaboratori della miscellanea sono pure passati a miglior vita: Giuseppe Galli e Albano Sorbelli.

La descrizione e lo studio dell'incunabuli hanno avuto in D. Tommaso Accurti un promotore e un artefice di prim'ordine nelle tre pubblicazioni che portano il suo nome — tra le quali notevole soprattutto *Editio- nes saeculi XV pleraeque bibliographis ignotae*, benchè l'Accurti ci tenesse ancor di più al Catalogo, da lui compilato, dell'incu-

nabuli della Guarnacciana di Volterra — e avrebbero potuto avere da lui anche un vero codice di incunabulistica, se, come nota il Lamberti nel proemio, egli fosse stato meno schivo di far conoscere le basi critiche delle sue induzioni e dei suoi giudizi.

Ma l'umile sacerdote era troppo modesto per impancarsi a maestro e preferì lavorare silenziosamente nel suo scrittoio all'a Vaticana, lieto di dare a chi lo consultava direttive e schiarimenti sempre preziosissimi.

A dare un'idea del valore dell'indovinata miscellanea credo serva più che altro l'elenco dei lavori in essa contenuti, i quali — tranne il primo, che studia piuttosto il contenuto che non la forma degli incunabuli presi in esame — danno tutti un loro particolare contributo alla scienza bibliografica, prediletta dall'Accurti. Ecco l'indice dell'opera:

MERCATI, card. Giovanni, *Da incunaboli a codici*.

ALBAREDA Anselmo, *Un incunabulo sconosciuto dello stampatore J. Luschner*.

CAMPANA Augusto, *Antonio Blado e Bartolomeo Platina*.

CEVA VALLA Elena, *Nota su alcuni incunabuli posseduti dalla Biblioteca Braidense di Milano*.

DONATI Lamberto, *Note empiriche sul libro illustrato*.

FAVA Domenico, *L'Esopo di Modena del 1481 e Nicolò Jenson*.

GALLI Giuseppe, *Due ignote edizioni quattrocentesche della « Corona della Beatissima Vergine Maria » di fra Bernardino de' Busti*.

GUARNASCHELLI Teresa, *Alfonso Fernandez da Cordova e la prima stampa di Murcia*.

INGUANEZ Mauro, *La prima edizione del Chronicon Casinense, Venezia, 1513*.

MERCATI Angelo, *Rara edizione romana di una bolla di Bonifacio VIII sull'Università di Roma*.

— *Un breve di Giulio III a tutela della filigrana di una Cartiera di Piöracò*.

MORICCA CAPUTI Ada, *Di alcuni opuscoli rari nella Biblioteca Casanatense*.

OLIGER Livario, *Intorno alla bibliografia francescana*.

SANTORO Caterina, *Due contratti di lavoro per l'arte della stampa a Milano*.

SCACCIA SCARAFONI Camillo, *La più antica edizione della Grammatica Latina di Aldo Manuzio finora sconosciuta ai bibliografi*.

SORBELLI Albano, *Lo « Specchio della prudenza » di Frate Beltrame da Ferrara (Gw 3807) presunto incunabulo*.

VICHI SANTOVITO Nella, *Una correzione al Reichling ed alcune notizie sulla stampa di Cagliari*.

Il volume è corredato di numerose incisioni e facsimili, nonché di cinque tavole fuori testo in carta patinata.

DON TIBURZIO LUPO

Délivrance de l'homme, Cahier 7 Jeunesse de l'Eglise, 184 pages, 160 Frs, franco 180 frs. *Jeunesse de l'Eglise*, Rond-Point de Petit Clamart, Seine.

Par la science, la technique, l'art, la politique... le chrétien collabore avec l'Humanité au salut temporel de l'Humanité. Il s'interroge cependant sur la portée réelle de cette activité profane:

Si le seul Salut de l'Humanité est un Salut gratuitement accordé par Jésus-Christ, toute cette activité n'est-elle pas, en fin de compte, illusoire? A moins que le Salut de Dieu soit tel qu'il puisse utiliser aussi l'effort gigantesque par lequel l'Homme cherche à se sauver lui-même?

Question capitale oui, à l'heure présente, prend toute son acuité!

L'intérêt du nouveau fascicule que vient de publier *Jeunesse de l'Eglise* réside incontestablement dans l'ampleur avec laquelle cette question cruciale se trouve abordée.

Une première partie montre, en quelques exemples précis, l'effort de l'Homme qui se délivre. Deux documents assez exceptionnels: un témoignage communiste sur la Libération par le Marxisme (J. Dumazedier); une étude du P. Geiger O. P. sur l'Existentialisme de Sartre et le Salut chrétien. Des témoignages aussi sur la Libération de l'homme par la poésie (G. Mounin), l'expression (J. Maigne), la fraternité dans le combat (G. Ferry).

Une deuxième partie, ouverte sur des perspectives vraiment « catholiques », montre l'œuvre de Dieu qui sauve. Contentons-nous de signaler quelques titres: la part du « païen » dans le mystère du Salut (P. Rideau, S. J.); le Salut, œuvre de Dieu dans le barthisme (le pasteur Maury); le Salut de l'Islam (Louis Massignon); le thème de

la délivrance dans l'Indouïsme (Olivier Lacombe); le Primitif devant le Salut (P.C.L.)...

Et, encadrant cette vaste confrontation (rarement part plus large fut faite à l'audience des non-catholiques et des incroyants), deux études: l'une — l'éditorial — où le P. Montuclard, reprenant le thème sous-jacent à *l'Eglise et les valeurs modernes* (Cahier 5), présente sur le rôle de l'Eglise et de l'Histoire dans l'œuvre du Salut, des vues d'une réelle fécondité; l'autre en conclusion, de J. Roze, où se trouvent présentées, critiquées les diverses attitudes du chrétien devant ce double Salut, celui que poursuit l'Histoire et celui qui donne Dieu.

Nul doute qu'un si riche ensemble n'aide le lecteur, selon la remarque de l'avant-propos, à découvrir et vivre mieux le christianisme *comme une religion qui sauve!*

Institutiones Theologiae moralis ad normam iuris canonici quas veteri compendio a P. Gabriele de Varceno, O. M. Cap. confecto P. Seraphinus a Loiano S. Theol. Lector eiusdem ordinis suffecit. (Opus postumum cura F. Mauri a Grizzana eiusdem ord. editum). Vol I-V, Marietti, Torino, 1934-42.

Con la pubblicazione del V volume (*De censuris, De Castitate et vitiis oppositis*) è giunta al termine quest'opera di teologia morale che ci sembra e per mole e per contenuto una delle più notevoli edite dei nostri tempi.

È già significativo uno sguardo all'intera serie. Il primo volume è consacrato alla *Theologia fundamentalis* per l'esposizione accurata dei principi che regolano la morale. Gli altri volumi sono dedicati alla *Theologia specialis* (II: *De virtutibus theologis*; *De Praeceptis decalogi*; III: *De iustitia et iure et De contractibus*; IV: *De Sacramentis*). Un totale di ben 3100 pagine. C'è spazio sufficiente per una comoda esposizione di così vasta e complessa materia quale è quella abbracciata dalla teologia morale.

L'A., che all'inizio aveva pensato di fare soltanto un compendio, in seguito assai opportunamente « *mediam in viam* » — come egli stesso afferma nella Prefazione — tenere statuit, et praecavens a grandioris formae mole, et a simpliciori rei moralis adumbratione, quantum par fuit iustam tractationis molem curare conatus est ».

Ne è risultato un lavoro veramente co-

spicuo, di cui debbono tener conto gli studiosi di teologia e a cui possono ricorrere con molto profitto i confessori che non si accontentano di racimolare qualche idea su compendi scheletrici, ma amano approfondire quelle questioni di cui debbono essere i giudici di fronte ai fedeli.

Un'opera quindi scientifica e pastorale è quella che stiamo recensendo. È un'opera scientifica, anche se l'A. non ha inteso fare un *opus eruditionis*: il *Commentarium pro religiosis* (1935, pag. 411) è giunto a dire che il libro « *doctrinae copia splendet, ita ut potius consultationis quam textus indolem referat* ». Dove però la Morale si svolge con un'ora quotidiana per l'intero quadriennio il testo per quanto ampio può essere spiegato convenientemente e fruttuosamente.

E l'allunno si abituerà a vagliare le sentenze che spesso potrà conoscere nel testo originale dei singoli autori, ad approfondire le ragioni *hinc inde adductas* in modo da rendersi conto del valere intrinseco delle singole opinioni e a conoscere i documenti più significativi anche in un corso istituzionale.

È un'opera pastorale. L'A. non solo nella prefazione, ma nello svolgimento della materia, non dimentica mai il confessionale e ogni tanto espone osservazioni pratiche. Così l'allievo è richiamato efficacemente a quello che deve essere lo scopo precipuo dei suoi studi morali e il confessore troverà un orientamento sicuro e prudente per la retta soluzione di tanti problemi che si presentano nell'esercizio del sacro ministero.

Esprimiamo questo giudizio non per un sommario sguardo dato ai volumi, ma per un'intima convinzione. Da quando l'opera incominciò ad essere pubblicata, la abbiamo seguita con particolare interesse, servendocene per la nostra attività scolastica e pastorale con vero profitto e soddisfazione. Richiamiamo quindi ora volentieri la attenzione degli studiosi e dei confessori sull'opera giunta felicemente a termine, e che dovrà essere messa accanto alle migliori trattazioni di teologia morale.

Non vogliamo con questo asserire che il lavoro sia immune da ogni difetto: non sarebbe opera umana. E se ne facciamo cenno è solo per dimostrare che la nostra non vuole essere una recensione panegirista.

Alcune questioni, per es., sono trattate forse troppo diffusamente per un manuale, per quanto possa ammirarsi l'erudizione dell'A. Così la questione della menzogna (*De laesione veritatis*) occupa ben 40 pagine del II volume (pag. 506-545). Così qualche opinione potrà apparire un po'

spinta: si confronti, per es., quanto si dice per l'errore comune che potrebbe provocare *vestis sacra quam induit sacerdos* (V, 295), per la buona fede nella prescrizione (III, 71) ecc.

Vediamo con piacere i capitoli dedicati nel I volume a questioni che si riflettono sulla volontarietà dell'atto umano: (*De propensionibus hereditariis*; *De animi aegritudinibus*) una trattazione ampia della questione sociale e di problemi moderni (come la moda e la raddomanzia), mentre nulla di particolare s'è riuscito a trovare riguardo

agli spettacoli cinematografici e alle audizioni radiofoniche.

Ci auguriamo che l'opera incontri largamente il favore del pubblico e che si perfezioni sempre meglio nelle successive edizioni che non potranno mancare.

Si avrà così un ottimo contributo a una vita morale più profonda e più sentita, poiché il perfezionamento spirituale del popolo cristiano dipende in parte assai notevole dalla cultura e dallo zelo dei pastori delle anime.

Don GEROLAMO LUZI

Indice dell'annata

ARTICOLI

- FOGLIASSO E., S. S.: *De extensione iuridici instituti exemptionis religiosorum logice atque historice considerati*, pag. 1.
 — *De extensione iuridici instituti exemptionis religiosorum logice atque historice considerati*, p. 147.
 — *De extensione iuridici instituti exemptionis religiosorum logice atque historice considerati*, pag. 318.
 LEONCIO DA SILVA, S. S.: *Il fine dell'educazione secondo i principi di S. Tommaso*, pag. 207.
 PACE G., S. S.: *Le leggi mere penali*, pag. 297.
 — *Le leggi mere penali*, pag. 466.
 VAN HAGENS B., S. S.: *Sur la distinction entre la quantité et la qualité*, pag. 437.

COMUNICAZIONI E NOTE

- BOGLIOLO, S. S.: *Recenti sviluppi della Filosofia dell'essere*, pag. 65.
 — *Una settimana di studi filosofici alla Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino*, pag. 400.
 — *Dall'esistenza dell'essere particolare all'esistenza dell'Assoluto, unica via di ascesa razionale a Dio*, pag. 487.
 — *Il 3° Congresso delle Società filosofiche di lingua francese*, pag. 546.
 CASTANO L., S. S.: *Don Luis de Requeséns e S. Carlo Borromeo*, pag. 259.
 DE LA HOZ F., S. S.: *La XV Settimana «De educacion nacional» dei cattolici spagnoli*, pag. 263.
 GEMMELLARO G., S. S.: *La XX Settimana sociale dei cattolici italiani*, pag. 103.
 LORENZINI G., S. S.: *L'Istituto di Psicologia Sperimentale del Pontificio Ateneo Salesiano*, pag. 240.
 MAREGA M., S. S.: *Dal Piccolo Veicolo al Grande Veicolo*, pag. 529.
 MIANO V., S. S.: *L'epistomologia tomista*, pag. 360.
 PANZARASA V., S. S.: *Libertà nella scelta della vocazione*, pag. 81.

- SINISTRERO V., S. S.: *Sulla problematica dell'educazione*, pag. 386.
 VALENTINI E., S. S.: *Il centenario dell'Opera Timon David*, pag. 507.

NOTE DI PEDAGOGIA

E DI SPIRITUALITÀ SALESIANA

- BERTETTO D. S. S.: *Maria Auxilium Christianorum*, pag. 406.
 CAVIGLIA A., S. S.: *L'orientamento professionale nella tradizione e nell'opera di Don Bosco*, pag. 553.
 MINIMUS: *Metodo della vigilanza*, pag. 122.
 — *Metodo della ragione*, pag. 267.

RECENSIONI

- ALFONZO P.: *I riti della Chiesa*; Sac. A. Gentile, pag. 285.
 AMIOT F.: *Saint Paul, Epîtres aux Galates, Epîtres aux Thessalonicenses*; G. Castellino, pag. 429.
 ARRIGHINI P.: *Il Paradiso*; N. Camilleri, pag. 281.
 ARTHUS A.: *Comprendre pour mieux agir*; G. Lorenzini, pag. 133.
 BEA A.: *Il Nuovo Salterio Latino*; G. Mezzacasa, pag. 284.
 BERTOLA A.: *Il Matrimonio religioso*; A. Pugliese, pag. 294.
 BOUCHET H.: *Psychologie du Scoutisme*; A. Van N'ele, pag. 291.
 G. CACCIATORE: *S. Alfonso e il Giansenismo italiano*; E. Vaent'ni, pag. 133.
 CALDEROLI G.: *Riflessi sociali della tonsillectomia*; G. Dalla Nora, pag. 581.
 CAPPELLO M.: *De Sacramentis*; A. Pugliese, pag. 143.
 CARLES J.: *Unité et vie*; G. Dalla Nora, pag. 580.
 CAVIGLIOLI E.: *Manuale di Diritto Canonico*; E. Fogliasso, pag. 294.
 CONTE A. CORONATA M.: *Institutiones Iuris Canonici*, vol. IV, *De delictis et poenis*; A. Pugliese, pag. 421.

- *Institutiones Iuris Canonici - De Sacramentis*, vol. III; A. Pugliese, pag. 422.
- DELLA ROCCA F.: *Istituzione di Diritto Processuale Canonico*; A. Pugliese, pag. 142.
- DEL VECCHIO G.: *La giustizia*; A. Ellena, pag. 136.
- DUIJKER H. C.: *Extralinguale Elementen in de Spraak*; A. Van De Niele, pag. 585.
- FALLON V.: *Principi di economia sociale*; E. Fogliasso, pag. 580.
- FERROGLIO G.: *Circoscrizioni ed enti territoriali della Chiesa*; A. Pugliese, pag. 140.
- FRÖBES J.: *Tratado de Psicología Empírica y Experimental*; G. Lorenzini, pag. 292.
- GARRIGOU-LAGRANGE R.: *De Christo Salvatore*; D. Bertetto, pag. 435.
- *De sanctificatione sacerdotum secundum nostri temporis exigentias*; G. Pace, pagina 581.
- GEIGER L. B.: *La participation dans la Philosophie de S. Tomas d'Aquin*; L. Bogliolo, pag. 288.
- GEMELLI A.: *La fecondazione artificiale*; G. Della Nora, pag. 425.
- GENTILHOMME: *Intimité confiante avec Dieu*; pag. 586.
- GIACON G.: *Le grandi tesi del Tomismo*; L. Bogliolo, pag. 129.
- GREGORIO NAZIANZENO: *Sull'amore dei poveri*; C. Casalegno, pag. 286.
- GUILLAUME P.: *Psicologia*; G. Lorenzini, pag. 293.
- LANTRUA A.: *Gerdil*; A. Vesco, pag. 578.
- LOMBARDI R.: *La salvezza di chi non ha fede*; N. Camilleri, pag. 279.
- LUZI G.: *Institutiones Theologiae moralis*; pag. 558.
- MARCHELLÒ G.: *Il problema dell'Unità Sociale e il Diritto*; A. Ellena, pag. 134.
- MARCOZZI V.: *La vita e l'uomo*; G. Della Nora, pag. 132.
- MARIE EUGÈNE: *Les oraisons des Débutants*, pag. 586.
- MAZZANTINI C.: *Eraclito*; L. Bogliolo, pag. 130.
- MILANI F.: *Cause e natura della seconda guerra mondiale*; G. Zampetti, pag. 138.
- MUNN N. L.: *Psychology: The fundamentals of human adjustment*; G. Lorenzini, pag. 292.
- OCCHIANA M.: *Natura e soprannatura*; N. Camilleri, pag. 282.
- O' CONNELL D. J.: *Are Catholic Schools progressive?*; R. Titone, pag. 290.
- OLIVERO G.: *Gli acquisti degli Enti Ecclesiastici nel diritto italiano*; A. Pugliese, pag. 139.
- OPPENHEIM: *Ius Liturgiae Baptismalis*; A. Pugliese, pag. 141.
- PARENTE e PIOLANTI A.: *Collectio theologica Romana ad usum Seminariorum*; D. Bertetto, pag. 432.
- PETAZZI G.: *Il Cuore Immacolato di Maria*; D. Bertetto, pag. 582.
- RODRIGUEZ VICENTE A.: *Higiene de la edad escolar ó Paidocultura*; G. Lorenzini, pag. 582.
- ROMANI S.: *Institutiones Iuris Canonici*; E. Fogliasso, pag. 293.
- RUTA S.: *I. Kant*; G. G., pag. 246.
- *L'ascesa a Dio in Sant'Agostino*; V. Miano, pag. 427.
- SCHILPP P. A.: *The Philosophy of Bertrand Russell*; R. Titone, pag. 289.
- SCIACCA M. F.: *La filosofia di oggi*, F. Amerio, pag. 577.
- SCIPIONI A.: *Maria dalla quale nacque Gesù*; D. Bertetto, pag. 435.
- SOMMAIRE: *Qu'est-ce que l'oraison. Les premières formes. L'oraison de recueillement. Lectures spirituelles. Distractions et sécheresses. Les oraisons de simplicité*; pag. 586.
- SPRANGER E.: *Formas de Vida. Psicología y Ética de la personalidad*; G. Lorenzini, pag. 583.
- STOCCHIERO G.: *Il Beneficio Ecclesiastico « in provizione »*; A. Pugliese, pagina 141.
- TROISFONTAINES, ROGER: *Existentialisme et pensée chrétienne*; L. Bogliolo, pag. 223.
- TRUC GONZAGUE: *De J. P. Sartre a L. Lavelle ou Déségrégation et Réintégration*; L. Bogliolo, pag. 287.
- ZAMPELENA T.: *De Ecclesia Christi*; P. Broccardo, pag. 423.
- Bulletins de l'Institut Pédagogique Saint-Georges; A. Van Niele, pag. 584.
- Délivrance de l'homme*; pag. 587.
- La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma, I libri Storici*; G. Castellino, pag. 429.
- La Bibbia e il Concilio di Trento*; G. Castellino, pag. 431.
- Storia di un'anima*; P. Broccardo, pag. 295.
- Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti*; T. Lupo, pag. 586.

Nella lista: Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — Imprimatur: Mons. LUIGI COCCOLO Vic. Gen.,

Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Direttore responsabile.

Torino, 1947 — Scuola Tipografica Salesiana

LIBRI RICEVUTI

- ORIO GIACCHI: *Lo Stato laico*, Milano, « Vita e Pensiero », 1947.
- G. M. ROSCHINI: *Introductio in S. Theologiam*, Roma, Officium Libri Chatolici, 1947.
- FAUSTO COSTA: *Trattato di Filosofia del Diritto*, Milano, Fr.lli Bocca, 1947.
- FIORENZO ROMITA: *Le Chiese ricettizie nel Diritto Canonico e Civile dalle origini ai giorni nostri*, Roma, Via XXIV Maggio, 10, 1947.
- D. COL. MARMION: *Consacrazione alla SS. Trinità*, a cura di D. Raimondo Thibaut, Milano, « Vita e Pensiero », 1947.
- LUIGI SCREMIN: *Appunti di morale professionale per i medici*, Ed. « Studium », 3ª edizione, 1947.
- MAURICE ZUNDEL: *Il poema della Sacra Liturgia*, Ed. « Studium », 2ª ediz., 1947.
- GIULIO BEVILACQUA: *L'uomo che conosce il soffrire*, Ed. « Studium », 4ª Ed., 1947.
- ANTONIO QUACQUARELLI: *Saggi di Storia del Cristianesimo*, Bari, Adriatica editrice, 1947.
- ENRICO CASTELLI: *Il tempo esaurito*, Edizioni della « Bussola », Roma, 1947.
- GIOVANNI DI NAPOLI: *La filosofia di Pasquale Galluppi*, Padova, Cedam, 1947.
- CARLO GIACON: *Il divenire in Aristotele*, Padova, Cedam, 1947.
- DAVIDE CIURMELLI: *La filosofia d'Anassagora*, Padova, Cedam, 1947.
- GIOVANNI DI NAPOLI: *Tommaso Campanella*, Padova, Cedam, 1947.
- GALLO GALLI: *Studi sulla filosofia di Leibniz*, Padova, Cedam, 1947.
- FILIPPO SELVAGGI, S. J.: *Dalla filosofia alla tecnica. - La logica del potenziamento*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1947.
- ROMEO CRIPPA: *Ollé Laprunne*, Brescia, « La Scuola », 1947.
- IOANNES TORRE: *Processus matrimonialis*, Neapoli, 1947.
- P. Dr. ALCIONILIO BRUZZI ALVES DE SILVA: *Introdução á Sociologia*, Livraria Academica, São Paulo, 1942.
- S. E. Mons. LUIGI MATHIAS: *Statuta Archidioecesis Madraspolitanae*, Madraspoli, 1942.
- *Pastor Pastoribus*, Conferences held on the occasion of the 3rd Diocesan Synod of Madras, Madras, 1943.
- *The Diocesan Synod*, according to Canon Law and the Pontificale Romanum, Madras, 1942.
- *The Diocesan Curia* its organization according to History and Canon Law with an Introduction by this Exc. Archl. L. P. Kierkels, Apostolic Delegate of the East Indies, Madras, 1947.
- S. INDELICATO: *Le basi giuridiche del Processo di Beatificazione*, Roma, 1944.
- *Il Processo Apostolico di Beatificazione*, Roma, 1945.
- P. GIUSEPPE PETAZZI, S. J.: *Una violetta nel turbine*, Ed. « Ancora », 1947.
- Mons. LUIGI PIRELLI: *Molta la messe, pochi gli operai*, Ed. « Ancora », 1947.
- RODOLFO RAGUCCI, S. S.: *Apuntaciones sobre el Diccionario de la Real Academia Española*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1943.
- *En el centenario de Don Ruffino José Cuervo*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1945.
- C. G. T.: *Le attrattive dell'amore*, Torino, « Lice ».
- VITTORIO BARTOCCHETTI: *Fatevi molti amici*, Torino, « Lice », 1946.
- Avv. A. GALLARINI: *Il Beato Contardo Ferrini*.
- P. CELESTINO DELL'IMMACOLATA: *Giglio insanguinato: B. Maria Goretti*, Torino, « Lice », 1947.
- P. M. FRASCONI: *Le trenta rose di S. Teresa del Bambino Gesù*, Torino, « Lice », 1946.

I PERIODICI S.E.I.

di cultura superiore **C O N V I V I U M**

BIMESTRALE — *Per coloro che si interessano di letteratura, di storia, di scienza.*

GIORNALE DI METAFISICA

BIMESTRALE — *Per coloro che si occupano di problemi ed esigenze della filosofia contemporanea cercandone la soluzione dentro la speculazione cristiano-cattolica.*

S A L E S I A N U M

RIVISTA TRIMESTRALE di Teologia, Pedagogia, Filosofia e Diritto Canonico.

scolastici

G Y M N A S I U M

BIMENSILE. Da ottobre a giugno. — *Per coloro che insegnano materie letterarie nelle Scuole pubbliche e private*

ricreativi e di formazione

LETTURE CATTOLICHE

MENSILE — *Per tutte le famiglie cattoliche.*

RIVISTA DEI GIOVANI

MENSILE — *Per i giovani e per coloro che curano la formazione dei giovani.*

ITALIA		ESTERO	
Annuo	Fascicolo	Annuo	Fascicolo
1900	400	3000	700
arretrati		arretrati	
1800	350	2000	500
1200	300	2300	600
arretrati		arretrati	
1000	200	2000	400
900	300	2000	600
arretrati		arretrati	
800	200	1500	400
600	50	800	70
arretrati		arretrati	
500	40	700	50
600	100	800	100
arretrati		arretrati	
500	60	600	80
500	60	700	90
arretrati		arretrati	
400	40	500	70

ABBONAMENTI CUMULATIVI

Agli abbonati annuali: a 2 diverse riviste si praticherà lo sconto del 5% sul prezzo globale.
a 3 » » » » » » » 10% » » »
a 4 » » » » » » » 15% » » »
a 5 » » » » » » » 20% » » »

L'importo netto per l'abbonamento annuo a tutti i sei periodici sarà di sole L. 4400 per l'Italia e L. 7700 per l'estero.

Per rendere chiaro e sbrigativo il procedimento è necessario che gli interessati ci specifichino di volta in volta le riviste cui sono abbonati per l'indispensabile controllo.

La qualità di abbonato anche ad una sola delle suddette riviste dà diritto allo sconto del 10%, porto ed imballo gratuiti, su qualunque acquisto di libri di edizione S.E.I.

